MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

FILOSOFIA DA CRISE

LIVRARIA E EDITÔRA LOGOS LTDA.
Rua 15 de Novembro, 137 — 8.º andar
Telefone: 35-6080 — SÃO PAULO

1.ª edição janeiro de 1956
2.ª edição maio de 1957
3.ª edição novembro de 1959

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

OBRAS DO AUTOR

— "Filosofia e Cosmovisão" — 4.ª ed.
— "Lógica e Dialéctica" — 4.ª ed.
— "Psicologia" — 4.ª ed.
— "Teoria do Conhecimento" — (Gnoseologia e Critèriologia) — 3.ª ed.
— "Ontologia e Cosmologia" — (As Ciências do Ser e do Cosmos) — 4.ª ed.
— "O Homem que foi um Campo de Batalha" — (Prólogo de "Vontade de Potência", de Nietzsche") — Esgotada.
— "Curso de Oratória e Retórica" — 7.ª ed.
— "O Homem que Nasceu Póstumo" — 2 vols. — 2.ª ed.
— "Assim Falava Zaratustra" — (Texto de Nietzsche, com análise simbólica) — 3.ª ed.
— "Técnica do Discurso Moderno" — 4.ª ed.
— "Se a Esfinge Falasse..." — (Com o pseudônimo de Dan Andersen) — Esgotada.
— "Realidade do Homem" — (Com o pseudônimo de Dan Andersen) — Esgotada.
— "Análise Dialéctica do Marxismo" — Esgotada.
— "Curso de Integração Pessoal" — 3.ª ed.
— "Tratado de Economia" — (ed. mimeografada) — Esgotada.
— "Aristóteles e as Mutações" — (Reexposição analítico-didática do texto aristotélico, acompanhada da crítica dos mais famosos comentaristas) — 2.ª ed.
— "Filosofia da Crise" — 3.ª ed.
— "Tratado de Simbólica" — 2.ª ed.
— "O Homem perante o Infinito" — (Teologia).
— "Noologia Geral" — 2.ª ed.
— "Filosofia Concreta" — 2 vols. — 2.ª ed.
— "Sociologia Fundamental e Ética Fundamental" — 2.ª ed.
— "Práticas de Oratória" — 2.ª ed.
— "Assim Deus Falou aos Homens" — 2.ª ed.
— "A Casa das Paredes Geladas" — 2.ª ed.
— "O Um e o Múltiplo em Platão"
— "Pitágoras e o Tema do Número".
— "Filosofia Concreta dos Valôres".
— "Escutai em Silêncio".
— "A Verdade e o Símbolo".
— "A Arte e a Vida".
— "Vida não é Argumento" — 2.ª ed.
— "Certas Subtilezas Humanas" — 2.ª ed.
— "A Luta dos Contrários" — 2.ª ed.
— "Filosofias da Afirmação e da Negação".
— "Métodos Lógicos e Dialécticos" — 2 vols.

A SAIR:

x "Enciclopédia do Saber" — 8 vols.
x "Dicionário de Filosofia e Ciências Afins" — 5 vols.
x "Os Versos Áureos de Pitágoras".
x "Tratado de Estética".
x "Tratado de Esquematologia".
x "Teoria Geral das Tensões".
x "Filosofia e História da Cultura".
x "Tratado Decadialéctico de Economia".
x "Temática e Problemática das Ciências Sociais".
x "As Três Críticas de Kant".
x "Hegel e a Dialéctica".
x "Dicionário de Símbolos e Sinais".
x "Obras Completas de Platão" — comentadas — 12 vols.
x "Obras Completas de Aristóteles" — comentadas — 10 vols.

TRADUÇÕES:

"Vontade de Potência" — de Nietzsche.
"Além do Bem e do Mal" — de Nietzsche.
"Aurora" — de Nietzsche.
"Diário Íntimo" — de Amiel.
"Saudação ao Mundo" — de Walt Whitman.

ÍNDICE

NÓS E A *CRISIS*

A perplexidade do homem moderno se manifesta na teimosia de sua pergunta sôbre a crise. E como tentar responder a uma pergunta tão exigente sem prèviamente sabermos o que entendemos por *crise?*

Esta velha palavra, de origem grega (*crisis*), significava separação, abismo e, também, juízo, decisão, etc.

Não é difícil compreender o processo semântico dêste têrmo, que hoje assinala o mais espantoso de todos os temas que desafiam a argúcia humana.

Quem tenha uma visão do mundo prêsa apenas ao devir, ao quaternário, como o chamavam os antigos filósofos, não poderá deixar de reconhecer que todo o existir é um separar-se, bem como tôdas as combinações ônticas do existir finito são sempre selectivas.

Desde o exemplo do isolar-se dos gases chamados nobres, no conjunto das nossas coordenadas, até à constante selecção de todos os elementos que escolhem, preferem esta ou aquela combinação a outra, tôda a actividade do existir é selectiva. Se tôdas as combinações são possíveis, nem tôdas são prováveis, e muito menos se actualizam.

Há, assim, em todo o existir, um separar-se, uma *crisis,* um abismo.

E êsse aspecto, que podemos ver no mundo do existir, é patente, também, na funcção intelectiva. Não é "intelegir" uma palavra formada de *inter lec? Lec,* velho radical, que

significa captar, e "intelegir", *captar entre.* Intelectualidade, portanto, é a funcionalidade do nosso espírito que escolhe, entre muitas notas, apenas algumas. Se aceitarmos que intelecto venha de *intus* e *lec,* como o propõe Tomás de Aquino, teríamos um *captar dentro,* mas um captar que será sempre selectivo, porque preferirá isto àquilo. Ainda estamos na *crisis.* E o grego chamava assim ao juízo, e também à decisão, porque quem decide escolhe-entre, e separa.

E assim como no plano físico há selectividade, há também no biológico, no psicológico e no social.

Todo existir está em *crisis.* E o homem é a consciência quaternária dessa *crisis.*

Imerso no existir, imerso nela, torna-se esta a sua grande inevitabilidade, mas também a sua eterna inconformidade.

Não é *crisis* um conceito meramente formal. E' também concreto, porque todo existir é símbolo dêsse esquema, que, por sua vez, também é *crisis.* Gênero supremo, é ela uma categoria do existir finito, porque tudo quanto existe se separa de..., afirma abismos. Mas todo abismo é gradativo, e *crisis* também o é; *é mais ou menos.* E se o homem de hoje toma dela uma consciência tão aguda, não é por lhe ter ela sobrevindo inesperadamente, mas porque se agravou, porque os abismos foram escavados ainda mais, porque os vales cresceram, e os cumes das montanhas ficam tão longínquos, que já se perdem por entre as nuvens, que marcam os limites aparentes dos falsos horizontes. Por isso o homem de hoje pergunta: Estamos em *crisis?* E se estamos, há uma salvação?

Tôda pergunta revela irremediàvelmente o desejo de uma detèrminada resposta. Digamos: não!, e crescerá ainda mais a amargura e a dúvida. Digamos: sim!, e aumentará o desencanto e o ímpeto de repeli-la. E repelimos o "sim" ou o "não", e repelimos o "sim e não" e repelimos também "nem sim nem não".

Mas a *crisis,* que é a nossa realidade, é também a nossa impossibilidade.

Somos *crisis,* e não podemos e não a queremos ser. Meditemos: todo o existir finito é *crisis,* mas todo o existir, também, não a *quer* ser, por isso todo existir *quer* vencê-la, vadear o abismo, ultrapassá-lo, que é o devir, o constante transmutar-se de tôdas as coisas.

E a história dêsse vencer é o tempo. E o tempo é enquanto não é; e não é enquanto é.

E se a actualizamos e a vivemos, não a queremos viver, e se não a vivemos, não podemos sobreviver sem ela.

A *crisis* é sempre vencida, ultrapassada pelo devir, que vence a sua finitude ao finitizar-se no eterno transmutar, mas que a afirma em cada instante, porque ela, deslocada daqui, aparece, teimosa e inevitável, ali.

Não podemos viver sem a *crisis,* e não podemos viver *com* ela.

Mas podemos unir, por uma visão panorâmica, os cumes das montanhas, sem negar os vales, que, não esqueçamos, são também positivos, e nada adianta esquecê-los.

E é a *crisis* que leva o homem à *crítica.*

A filosofia hindu define o homem como o ser que valora e valoriza; ser que estima, escolhe. Mas todo existir escolhe, prefere e pretere. Onde há uma preferência, há uma hierarquia; onde há hierarquia, há valores. Todo existir é um evidenciar de valores, outra nova categoria que se incorpora à grande lista das velhas categorias filosóficas.

E se não evitamos a *crisis,* porque não reconhecer que há vales porque há montanhas, e que se há abismos, há cumes eminentes?

Em todo o campo do existir há *crisis,* e todos falam em *crisis* histórica, de consciência, econômica, religiosa, filosófica, estética, etc.

Abismos abertos, abismos fora do homem, abismos dentro do homem. E não foi o constante olhar dêsse abismo que deu

ao homem a consciência de sua perda? E não foi por temê-la, que se quis salvar?

Sem a *crisis*, como compreender um "saber de salvação", como as religiões e as filosofias, e até a ciência que, também, já soou como uma promessa?

E fala-se hoje tanto nas causas da *crisis*. Mas como procurar causas se é ela o modo de ser de todo o existir?

Não procuremos as causas, mas, sim, o porquê do progressivo crescer dos abismos.

Sim, a *crisis* é inevitável; mas por que crescem os abismos, por que se distanciam cada vez mais os cumes das montanhas?

Em cada instante a *crisis* nos separa. Tôda a nossa vida é um separar-se, um constante separar-se, e a consciência dessa separação é o nosso tempo. Podemos vencê-lo aparentemente nos estados oníricos, mas a nossa consciência vigilante é o nosso decepcionante sinal de atenção.

Eis aqui um ponto valioso. Como não haver *crisis* se cada vez nos separamos mais? Não impediremos a separação, está certo, mas por que exacerbá-la? Não somos nós os eternos coveiros da *crisis?*

Que fazem os nossos *especialistas*, senão separarem-se, abstraírem-se na *espécie*, no que aprofunda a *crisis?* Não seccionamos a realidade para compreendê-la, e não nos esquecemos de juntar os fragmentos que separamos? Se nós aumentamos a *crisis*, ela se agrava por nossa culpa. Nós não a criamos; nós aprofundamos abismos.

E a nossa inteligência, em vez de unir, de incluir, ela separa, desune, exclui. Seccionamos, sectarizamos, e queremos totalizar o todo, homogeneizando-o ao heterogêneo que separamos. Eis aí a *crisis*, agravada por nós.

Mas, por que cavamos tantos abismos? Não é acaso verdade que há períodos em que os abismos são maiores?

Não houve períodos de maior e de menor *crisis*, e não é o nosso de maior? E a História nos conta e confirma essa observação.

Cavamos abismos, quando já os temos dentro de nós. E êles surgem da nossa desesperança.

E' a desesperança que cava abismos. E o homem desesperado, quando não mais espera o que esperava, precisa encontrar o que não tem. E o desespêro, que está virtualizado no crente fiel, actualiza-se no homem que duvida. Cavam abismos os que duvidam.

Mas, dirão, é possível crer mais? Mas pode, acaso o homem deixar de crer? Êle procura uma crença no desespêro, êle procura uma crença ao aprofundar o abismo, crença até no não crer mais em nada.

E quando não crê e procura crer, fanatiza-se.

Estamos, afirmam, na época de maior descrença, mas numa época fanática e também irônica. Ou há loucos obstinados, ou irônicos que de tudo sorriem.

Ainda desespêro.

E essa desesperança trouxe a inversão dos valores mais altos, a inversão nas hierarquias. E desde aí começou a avassalante marcha de ascensão dos tipos mais baixos, para cuja ascensão o capitalismo colaborou, e daí, como decorrência, surgirem o primarismo, a improvisação, a auto-suficiência dos medíocres.

Mas decepções esperavam o homem, como ainda o esperam e ainda o esperarão em tôdas as esquinas da história, e elas, afinal, aprofundaram o abismo, e criaram a esperança de que a *crítica* (e não esqueçamos, que ela também significa análise) fôsse capaz de dar os conhecimentos salvadores que as velhas sínteses, assim julgavam, não haviam confirmado.

Estamos vivendo a *crisis* analítica, do especialista. Nunca sentimos tanto como hoje a necessidade da concreção.

Mas, é preciso ter muito cuidado para que não nos ofereçam, com o rótulo de concreção, velhas visões unilaterais, sectárias, geradoras de outras novas brutalidades, que apenas vão repetir a velha monódia da brutalidade humana. Cuidado com as pseudo-sínteses, com os inócuos substitutos de Deus, como

nos propõem os nossos "religiosos" da matéria e os "religiosos" da existência, ou outros que julgam que ao substituir os símbolos, substituem os velhos simbolizados.

A história humana é a história das decepções.

E o homem, êsse grande decepcionado de suas crenças e de suas utopias, sempre malogradas, aceita a proposta daqueles que se decepcionaram antes dêle. Pactua com o imediato, porque o mediato não surgiu; por isso vive os meios que lhe estão próximos, e não mais os fins.

E a *crisis* se torna consciência no homem, quando êle transforma os meios em fins. E por que essa reviravolta? Porque descrê dos fins. E descrê dêles porque eram piedosas mentiras que êle colocou onde elas não poderiam estar.

Quereis uma terapêutica para a *crisis?* Deixai surgir os humanos possíveis; mais que possíveis, prováveis; mais que prováveis, actualmente potenciais. Acreditai nêles e não temei a *crisis.* Unireis os cumes das montanhas, sem deixar de compreender os vales que precisam dos cumes para serem compreendidos. Em vez de separar, uni; em vez de abstrair, concrecionai. Não aprofundeis o abismo com as vossas idéias, as vossas atitudes, as vossas religiões, as vossas crenças, as vossas artes.

Não vos separeis nem do passado nem do futuro. Vivei o instante, não como instante, mas como um grande prelúdio do amanhã e um grande realizar-se do ontem, como o ponto de encontro de dois infinitos.

Abandonai a moeda falsa das vossas originalidades que cavam abismos; a moeda falsa das vossas crenças que separam; a moeda falsa da vossa individualidade que desune.

Falamos num tom apostolar, e, hoje, exigem que se peça perdão quando se fala em tom apostolar.

Falamos a vós, que ainda estais nos cumes das montanhas e a vós que estais nos vales. Aos primeiros, permanecei aí. E aos segundos, não podeis negar os cumes porque julgais que não podeis ascendê-los. Tentai escalá-los, e os escalareis. Não

deixeis falar a vossa covardia, mas sim a vossa coragem. E' preciso ascender às montanhas, e dos cumes lançar um olhar de boa vontade para tôdas as coisas.

Desconfiai do abismo, quando êle falar dentro de vós. Procurai ouvir o uivo agudo dos ventos que sopram nos cumes.

Os homens viverão morrendo a sua *crisis,* e muitos afogar-se-ão nos seus abismos. Mas se essas gerações não forem capazes de vencê-los, é preciso que outras o façam.

Mas há um perigo, e grande, e por têrmos consciência dêle, surgiu êste livro. Nêle resumimos, numa linguagem tão simples quanto possível, a nossa filosofia *da* crise, que procura compreender as filosofias *de* crise.

Os homúnculos do vale ameaçam a perduração dos abismos. E êles se convenceram que a *crisis* se dá porque o homem é heterogêneo, e resolvem: *E' preciso impedir que se pense.*

Êle deve repetir, repetir; apenas repetir a cantilena monótona e desagradável do charco, que povoa lùgubremente o abismo, e nêle deve homogeneizar-se.

E como vencereis a *crisis,* se, como maus actores, como dizia Epícteto, apenas quereis ter um papel no côro?

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

O CONCEITO DA CRISE

O homem é a consciência da crise (*crisis*), pois a somos quando nos erguemos da animalidade, quando em nós ela se torna consciência. A própria consciência é condicionada por ela, pois, para afirmar-se, precisa separar, para marcar a nitidez do que é, e do objecto sôbre o qual ela realiza o pleno exercício de si mesma. Ela precisa separar, ela precisa realizar a *crisis*.

Quando meditamos sôbre ela, um longo caminho se abre aos nossos olhos, desafia a nossa argúcia, apela à nossa inteligência, porque há problemas por solucionar, perguntas por responder, dúvidas que não podemos tolerar mais.

Quando se deseja precisar com nitidez o seu conceito, para colocá-lo nos diversos planos e esferas que nos permitam uma análise decadialéctica, para empreendermos uma busca nos diversos sectores, por entre planos, esferas e campos, aquêle conceito desafia a nossa argúcia. E' preciso enfrentá-lo.

Que nos diz, que nos aponta esta palavra? De início, uma acção de separar. Em qualquer esfera que nossas investigações se processem, lá encontramos a acção de separar. Na esfera físico-química (dos corpos chamados brutos), na esfera biológica (dos corpos chamados vivos), na esfera psicológica (lá onde lampeja um psiquismo e brilha um pensamento), na esfera histórico-social (onde há a presença do nosso semelhante), em tôda a parte a separação se instala. Mas, não só a separação; pois, como se poderia afirmar a separação sem al-

guma presença unitiva? Como surgiria a acção de separar se não existisse o que une?

A idéia de *crisis*, para os gregos, e a acção que realiza o acto de separar, de escolher, *krisô*. Se seguirmos as providências da decadialéctica para examinar êste tema, que tanto aflige o homem moderno, devemos iniciar por esclarecer o conceito, colocando-o em seus planos.

Na *crisis*, há uma separação, e separar é abrir distância entre pares; ela *se-para*. Mas a distância exige um *entre* os separados.

E quando, no mundo corpóreo, separamos os sêres, nós os distanciamos. E a distância (mostra-nos a experiência) pode ser aumentada, e é ela gradativa, pois pode ser maior ou menor, afastar-se mais ou menos. Portanto, no conceito de *crisis*, temos sempre um "afastar" das coisas, um acto de "distanciá-las" umas das outras.

Mas também realizamos separações além do mundo físico, realizamos separações mentais. Se quiséssemos separar o verde das penas daquele pássaro não o poderíamos realizar fìsicamente. Mas podemos pensar nêle, e ter a imagem daquele verde aveludado. E mesmo que os olhos vejam tantas coisas, uma imagem do verde, sem representação, surge em nós, vendo-a sem a ver.

Nossa imaginação, essa capacidade de ordenar imagens, pode reunir seqüências de situações vividas pela rememoração, ou de cenas que não vivemos na sua ordem, mas que são sempre compostas das pequenas experiências de que está cheia a nossa vida.

Chama-se abstracção, o acto de separar, no espírito, o que não é separável no mundo físico. E' ainda *crisis*.

E assim como podemos memorizar o verde daquele pássaro, podemos, numa imagem sem representação, pensar sôbre o verde. Não êste nem aquêle, mas o verde, a *forma* verde, a forma que separamos de todos os verdes conhecidos, mas que

está também nos verdes que os olhos já viram: a formalidade do verde, o conceito do verde. Ainda *crisis*.

Se entre as coisas que separamos fìsicamente, estabelecemos distâncias maiores entre elas, também estatuímos distâncias em tudo quanto pensamos separadamente.

Há uma distância entre a separação física, como há uma distância nas separações mentais. Mas, enquanto as primeiras se dão no tempo e no espaço, e podemos medi-las, as mentais não se dão no espaço, dão-se em nós, além do espaço, e vencendo até o tempo, porque podemos revertê-las do passado para o presente, colocá-las independentemente da ordem cronológica, vivendo-as num instante que torna presente o pretérito, sem distâncias espaciais, tópicas, porque, no mundo das idéias, estas estão implícitas em outras ou de outras afastadas, sem que estejam aqui ou ali.

E uma idéia, que está implicada em outra, podemos ainda separá-la mentalmente, examiná-la, descrevê-la, sem nenhuma separação espacial.

E assim funciona o nosso espírito, realizando tais separações, tão diversas das separações do mundo físico. E ainda é *crisis*.

E essa *crisis* realiza a crítica, a análise das idéias, pela separação de umas das outras.

Aquêle relojoeiro tem nas mãos um mecanismo prodigioso, que é sempre um encanto para os olhos e para a inteligência. Êle o abre, com o domínio dos dedos, serenamente, e vai separando peça por peça. Ei-lo agora decomposto em suas partes. Tudo é inerte sôbre o pano de côr verde-claro. No entanto, ainda há pouco, tudo aquilo estava junto, e movia-se num simulacro de vida. E acompanhava o tempo, e o indicava. Moviam-se aquelas peças, pondo em movimento outras. A maravilha, que encantava os olhos e a inteligência, parece morta agora.

E se dali nos afastássemos, certamente levaríamos em nós uma insatisfação. E' que aquelas peças, agora separadas, parecem protestar dentro de nós, solicitando o retôrno à unidade, que antes formavam. Há em tudo isso um sabor de profanação. E, em nós, há um apêlo a essa ordem que antes dominava, ordem potencial em cada uma daquelas peças, que a mão sábia do relojoeiro poderá novamente reunir.

Essa *insatisfação acompanha a crisis.*

O espírito humano dissocia, separa, afasta, distancia, e sente-se insatisfeito. A insatisfação cresce, aumenta, avassala, à proporção que abrimos e alargamos as distâncias.

Por isso, vivendo a *crisis*, somos e estamos insatisfeitos.

Se separamos as coisas fisicamente umas das outras, alargando as distâncias, sentimos que entre elas se estabelece um *entre*, que aumenta à proporção que as distanciamos. Mas que é êsse *entre?*

Dizemos que se intercala em uma coisa distanciada de outra um espaço. Um espaço que aumenta ou diminui. Mas o espaço, em si mesmo, não aumenta nem diminui. O que aumenta e diminui é a distância no espaço.

Não é essa distância um nada. E' um ser relacional, que se forma pela referência dos dois têrmos separados. E há uma distância entre todos os corpos, porque todos se separam. As unidades formadas distanciam-se mais ou menos umas das outras. E essa distância não é "nada", porque é alguma coisa, e porque é alguma coisa tem um ser, e é um ser. Mas também são sêres os têrmos que se distanciam. E o que há entre êles? Uma distância que aumenta ou diminui. Mas o espaço compreendido, é apenas um vazio? Se despojássemos o mundo de tôdas as coisas corpóreas, restaria apenas um grande vazio?

Pode a nossa razão, em sua acção despojadora, e que é ainda *crisis*, distanciar as coisas umas das outras, a ponto de parecer que entre elas se intercala um nada.

Mas o nada é impossível. O nada *não pode*, porque o nada não é ser. E se o nada é nada, como marcar limites?

Examinemos bem êste ponto. Quando vemos as coisas do nosso mundo exterior, notamos que elas marcam fronteiras mais ou menos nítidas, umas em relação às outras. Esta mesa, onde escrevo, é uma unidade criada pela mão humana, um artefacto, um objecto do mundo da cultura. A madeira, que é da natureza, tomou uma forma que lhe deram a inteligência e a acção humanas. E' um todo feito pela arte, pela técnica, que é sempre assistida pela inteligência, e que dá um fim, um outro fim às coisas da natureza. Um ser é da natureza onde surge, mas o homem dá-lhe uma figura, dá-lhe uma proporcionalidade intrínseca e extrínseca, destinando-o a um outro fim, extrínseco aos fins da natureza, e constrói, com a marca do seu espírito e da sua habilidade, um ser da cultura. Êle aqui está distante de mim. E marca sempre uma distância, embora minhas mãos o toquem e meus olhos o vejam. E' êle um todo que de mim se separa. E separa-se daquela cadeira e separa-se das paredes desta sala.

Meus olhos pousam agora sôbre uma árvore que emerge do solo. Ela também se separa de mim, e se separa daquele céu azul, separa-se da terra onde imergiram suas raízes. Nìtidamente, vejo o seu tronco erecto, distanciado de tôdas as outras coisas.

Mas vejo, quando me ponho a meditar, que a separação entre mim e aquela árvore, e entre ela e a terra e o ar, apresenta uma nitidez diferente. E' que se penetrar em suas raízes, já não saberei onde termina a árvore e começa a não-árvore, porque, pergunto: é aquela árvore algo que se distancia tanto daquela terra úmida que cobre as suas raízes? Onde está o seu limite e o da atmosfera que a circunda?

Desde logo sinto que há distâncias e distâncias. E preciso distanciar uma das outras para poder estudá-las, analisá-las. Tudo isso é ainda *crisis*.

Os sêres se delimitam uns ante os outros. Mas êsse limite é o que os separa. Mas o limite desta mesa é o limite dela, e o limite também do que não é ela. E a distância entre a mesa e a não-mesa, pergunto, como é? E como é essa distância entre a árvore e a não-árvore? Que se intercala entre elas?

Ou um ser ou um nada. De qualquer forma, a não-árvore. Se é nada, há um vácuo entre ela e o que não é ela. Se é ser, deve ter um limite, e a minha pergunta nunca mais terá fim.

Portanto, eis que me assalta agora um problema que preciso enfrentar. Ao estabelecer, pela *crisis*, a crítica da *crisis*, descobri o limite, e êste, que se marca na distância do que é e do que não é, desafia-me agora, porque, se o afirmo como ser, êle me pede um limite e, êste, um ser, e, êste, um limite, e não terei fim nesse perguntar.

Mas se eu colocar diferentemente a pergunta talvez encontre outras soluções, e talvez novas perguntas. De que é o limite? De que é, ou de que não é? E' da árvore ou da não-árvore? Se é da árvore, é constitutivo dela. Se não é dela, é da não-árvore, e será constitutivo desta. De qualquer forma, êle se coloca como sendo de um dos têrmos que se separam. De per si o limite não é; pois o é dêste ou daquele ser.

Se examino esta mesa, vejo-a com limites nítidos que a separam das outras coisas. Mas compreendo, ademais, que o limite desta mesa é também o de tudo quanto não é esta mesa. Assim, marca êle a fronteira da mesa, o até onde ela é ela, e o até onde o que não é esta mesa é não-ela. Dessa forma, o limite, que pertence a um, pertence também ao outro. Portanto, o da mesa é da mesa e também não é dela, porque é de tudo o mais que não é a mesa.

Estou em face de uma contradicção? Afrontarei assim as regras da Ontologia (ciência do ser) e da Lógica? Vejamos se realmente tal se dá.

O LIMITE

Poder-se-ia dizer que o dimensional tem limites, e é dimensional tudo quanto é *dimensivo*, de *mensura*, tudo quanto é medível extensivamente. Encontramos em Avicena uma definição: "O limite é o *pelo que* a coisa quantitativa atinge o lugar que ela não pode ultrapassar".

Todo o ente, no nosso mundo tempo-espacial, é delimitado por si e pelos outros, que não são êle. E' o que delimita uma coisa de outra, o que separa uma coisa de outra, o que separa esta coisa de outra-coisa. Por isso, o limite não é apenas o não ser da outra coisa, que é outra de a que é limitada, mas é limite de uma e de outra. Desta forma, ambas participam, no limite, de algo que lhes é comum. Assim, portanto, o que separa as coisas é tanto de uma como de outra. E como o limite não é um ser em si, mas um ser em outro, as coisas que se limitam, têm, nêle, um ponto em que se encontram, porque êle é de uma ante a outra; da primeira ante a segunda, como da segunda ante a primeira. No limite, começa o não-ser de uma coisa. Mas também aí, onde começa o não-ser, é o têrmo do ser de outra. E, desta forma, o limite é do ser de uma coisa e também é o comêço do seu não-ser.

Portanto, o conceito de limite é um conceito dialéctico, pois afirma e nega, pois afirma um ser e nega-o, afirmando o outro, que não é êle. Mas não há, pròpriamente, contradicção formal, porque o limite de uma coisa é o ponto que indica onde ela termina. E poderia ela terminar senão ali onde ela, mais adiante, não seria ela? Neste caso, o limite separa a coisa do que é ela, sem que afirme que a coisa é o que não é ela, mas apenas aponta o que dela se separa. Portanto, o limite é, ainda, *crisis* (1).

Mas o limite realiza uma mediação, pois êle se intercala entre o que é alguma coisa, aqui e agora, e o que não é êsse alguma coisa. O limite estabelece, assim, uma diferença ime-

(1) Mais adiante examinaremos noològicamente (na esfera do espírito) o conceito de limite.

diata. Esta coisa é alguma coisa dentro dos seus limites, mas extrìnsecamente não é mais nada, porque o limite marcaria o não ser também de uma coisa (o deficiente, o que lhe falta), pois o que lhe é extrínseco é outro que ela. Mas, também, para êste, êle tem o mesmo significado, pois êle se intercala entre ambas coisas para apontar a uma e a outra o que não é ela, e afirmar o que elas são. Aqui, uma cessa de ser, e a outra começa a ser. Coincidem, assim, as coisas separadas no limite, pois, nêle, cada uma deixa de ser o que é, e cada uma começa a ser o que é. Êle está onde começa o não-ser de cada uma, e onde começa o ser de cada uma.

E' o ponto de fusão de uma contradicção, que não nega o princípio fundamental ontológico, mas que afirma também o que recusa, pois negar é sempre um recusar, afirmativo portanto. Se êste ser não tivesse limite seria naturalmente ilimitado. E, neste caso, não diferiria do "outro".

E o que o determina, que é êle e não o outro, é o limite, que os separa. E é êle que os separa, mas entre o de um e o do que não é êle, não há diastema, como diziam os gregos, uma distância, porque uma coisa cessa de ser ela, no limite em que ela o alcança com o seu ser.

Portanto, o que não é ela está imediatamente ao lado dela, e nenhuma distância pode haver, porque a própria distância, se houvesse, já seria o outro que não é. Portanto, uma coisa cessa de ser a si mesma, no precípuo ponto que alcança o seu ser.

Não é o limite que nos permite dizer o que uma coisa é? E sem os limites, como poderíamos distinguir os sêres? E se cada coisa é o que é, por seu limite, é também por êle que ela deixa de ser outra. Êle afirma-a e também lhe barra um além, porque lhe nega um além, que êle também afirma. E a forma também não limita as coisas? Não é só o limite da figura que as delimita, mas também a forma a limita pela sua razão formal.

O homem é delimitado pela forma humana, pela razão intrínseca de ser homem.

E não só as coisas do mundo corpóreo conhecem limites. Também os conhecem os conceitos e as idéias, pois elas sempre têm um que as separa de outras, que as delimita, que as afirma, e afirma o que não é nenhuma delas.

Êle, assim, instala-se em tôdas as coisas finitas, pois tôdas elas têm limites.

E se o ser universal é único, êle não os sofre, porque onde há ser, está o ser, e não há outro além dêle. Mas aqui surge um problema de filosofia: o limite ou é dado extrínseca ou intrìnsecamente pelas coisas? Seria a circunstância ambiental, que rodeia os corpos, o limitante de um corpo? Não haverá uma razão intrínseca nos corpos que o ubiquam em seus limites? A presencialidade ontológica de um corpo está na razão interna de si mesmo, ou na circunstância ambiental que o cerca?

Não há uma estância do ser em si mesmo, distinta do lugar que êle ocupa? Não cometeríamos um grave êrro se os confundíssemos?

Todo o ser tem uma consistência, e um ser corpóreo tem uma consistência e uma subsistência, que formal e materialmente o compõem.

Mas todo ser corpóreo, por sua vez, ocupa um lugar no espaço, e dá-se no tempo. E essa maneira de ser e de existir marca-lhe um limite.

Mas o estar aqui e ali não consiste na circunstância extrínseca de estar precisamente aqui e ali apenas. Esta mesa não é apenas ela porque está rodeada por êsses corpos, nem porque ocupa êste lugar, pois poderia ocupar outro, sem que a sua estância intrínseca fôsse mudada.

Essa intrinsecidade dos sêres é importante e deve ser considerada para que melhor compreendamos os limites.

Não é a superfície últimas dos corpos que marca a sua intrinsecidade, mas sim a *razão* que lhe dá a proporcionalidade

interna. O espaço, que ocupa, lhe é extrínseco, porque o que lhe é intrínseco é a sua forma, que é interna, enquanto a figura é a sua forma extrínseca, a que surge aos olhos, aos sentidos, enquanto a outra é captável apenas pela inteligência. E quando dizemos que êste corpo está aqui ou ali, sentimos claramente que o lugar que ocupa lhe é extrínseco, e que tem uma presencialidade que dêle se distingue. Por isso pode ocupar outro lugar, sem que sofra uma mudança na sua forma, que é a sua presencialidade intrínseca. Aquêle rochedo, que emerge do fundo do mar, ocupa sempre o mesmo espaço, mas notemos que as águas que o cercam são sempre outras, levadas pelas correntes marítimas.

A estância, portanto, do rochedo, não depende das águas que o cercam. O mesmo se dá com aquêle pedaço de madeira que as águas carregam. E' fácil compreender agora que há um limite extrínseco da figura e um limite intrínseco, que é o da forma. Ambos, porém, separam. E isso é *crisis*.

* * *

Encontramos no limite, um apontar da *crisis*, que surge em todos os existentes finitos. A consciência dela, que em nós se avoluma, é um tema importante que apela ainda para muitas divagações.

Das observações que fizemos acima, verificamos que o limite pode ser considerado como o ponto em que cessa de ser o ser de alguma coisa. E como as coisas do mundo corpóreo têm uma forma extrínseca, que é a figura, esta apresenta o limite estereométrico, o da sua última superfície.

E como têm uma forma intrínseca, que é realmente a razão da coisa, a lei de proporcionalidade intrínseca, que lhe dá a unidade, apresenta um limite, que é o da forma, da qüididade, do *quid* da coisa, que nos transparece na definição, que é a delimitação formal de um conceito.

Há, ainda, as fronteiras que o não-ser esta coisa estabelece, tangendo-a imediatamente; a fronteira do não-ser, que é simultâneamente o limite da figura.

Podemos esquematizar:

limite:
— figurativo
— formal
— ambiente-circunstancial

Quando nossos olhos se pousam sôbre as coisas que de nós se distanciam, algo do mistério do mundo parece querer revelar-se. Aquêle quadro, cercado pela moldura, prêso àquela parede, imóvel e imobilizado, sem um protesto, dá a impressão da amargura de quem aceita o seu destino.

Antropomorfizamos as coisas, quer queiramos ou não. Mas nesse antropomorfismo não há uma violência feita às coisas, porque, no nosso sentir, há uma profunda analogia entre a nossa afectividade, o nosso perscrutar as coisas, e o que as coisas são.

Aquêle retângulo de madeira e pano, onde a mão do artista traçou os sinais do ímpeto criador, algo que se isola, separa-se, só, eminentemente só, e único, imerso na sua unicidade, que é sempre solitária.

Mas nós sofremos, quando nos sentimos sós, únicos, na nossa unicidade, separados por um abismo de todos os outros, famintos de uma fusão, de algo que nos una, mas sentindo, após as nossas embriaguezes, em que coincidimos com os outros, a irremediável desilusão, e a certeza não desejada de que há algo em nós, cuja sombra jamais se fundirá com as sombras dos outros. Há sempre um outro, e nós. Temos consciência dêsse limite.

As coisas também sofrem dos seus limites, mas caladas, intrìnsecamente caladas, silenciosas até ante si mesmas, porque, nelas, não há um eu que perscrute a si mesmo. Nelas há o silêncio; tremendo e inelutável silêncio. Mas nós o ouvimos,

porque se elas calam intrìnsecamente, falam, contudo, uma linguagem que nos toca ao coração.

E a *crisis* se agrava se aceitarmos essa separação como irremediável, um abismo insuplantável, traçado entre nós e os outros. E, não podemos negar que sentimos que se pudéssemos vencer essa separação, algo em nós se iluminaria.

Um quarto limite foi traçado aqui, além dos três primeiros.

E' o limite da individualidade. Cada coisa que se individualiza é de per si um limitar-se a si mesma ante os outros. A incomunicabilidade da sua unicidade, que apenas formalmente, e por analogias afectivas podemos captar, é um limite que traça a si mesma e aos outros. Mas as coisas ignoram essa situação. Em nós, porém, ela se torna consciência, porque, em nós, agravamos as distâncias, e a *crisis* é mais profunda.

E' que há em nós um eu que perscruta o limite que lhe dá a individualidade, e que limita o eu que busca ultrapassar êsse limite, e que dêle não se satisfaz, que dêle sofre, e por êle sofre.

Portanto, um quinto limite surge sùbitamente em nós.

O limite do eu ante o limite da individualidade. Sim, o eu tem um, e tanto o tem que sentimos que a individualidade o limita. Se ela o limita, o desta é também o do eu, porque, como já vimos, o limite é sempre um dúplice apontar de um outro para outro.

Tomamos consciência da nossa individualidade através do eu. Mas acaso o eu não toma consciência de si mesmo quando toma consciência da individualidade? Não há aqui uma consciência da consciência? Um saber que sabe que sabe? E não há em nós algo que sempre se coloca além de todo o nosso conhecimento, algo que conhecemos, sempre distante, sempre cada vez mais distante, que marca uma presença que sempre se separa de tudo quanto delimitamos, pois conhecer é sempre delimitar? E êsse saber de um saber que se distancia, logo que traçamos um limite, não é um grande ilimitado que constantemente evita prender-se dentro dos limites?

E dessa forma, entre os limites de todo o nosso conhecer, não há sempre em nós, algo que conhece, que os vence, porque dêles não se deixa apreender? E que sempre se separa, distante, sempre o mesmo?

Ainda é *crisis*. Mas é também já um apontar de uma victória que vivemos em nós.

O leitor, ao ler estas páginas, pode tomar consciência de que lê estas páginas. Não se desdobrou agora? E não pode tomar consciência de que se desdobrou nesse momento em que toma consciência que lê estas páginas? E que sente em tudo isso? Que algo nêle é rebelde a prender-se em limites. Algo que os estabelece, mas que não quer limitar-se, e que sempre escapa a tôda a limitação, algo que em nós é ilimitado, algo que em nós afirma uma victória sôbre tudo quanto estabelece uma fronteira, porque vence e ultrapassa as fronteiras.

Todos êsses limites são ultrapassados por algo que sempre se distancia dêles, e que não os aceita como os seus limites. Ainda há *crisis* aqui, mas surge ante os olhos uma promessa de victória.

Portanto, há uma razão para não desesperar. Mas é preciso encontrar o caminho prometido.

INTERCALA-SE O NADA ENTRE AS COISAS?

Como há, na filosofia, os que afirmam e defendem que entre as coisas se intercala o nada, é mister que de antemão se esclareçam alguns pontos fundamentais.

Os corpos que conhecemos, que nossos sentidos nos revelam, e cuja forma intrínseca nossa inteligência capta, ocupam um lugar, e se dão no tempo, porque estão imersos no suceder.

Os conceitos de tempo e de espaço são esquemas fundamentais que presidem a tôda a nossa experiência com o mundo exterior, pois tudo quanto conhecemos, conhecemo-lo no tempo e no espaço, que, como expunha Kant, presidem à experiência e dão o nexo de ordem, esquematizam-na em suma. Ao captar a unidade de um facto, nossos esquemas de tempo e de espaço dão-lhes uma ordem, isto é, uma relação das partes com o todo e das partes entre si. Se tempo e espaço são reais, ou apenas esquemas construídos por nós, é um problema de filosofia, que implica muitas e complicadas análises.

Um estudo da psicogênese (da gênese do nosso espírito), como já tem sido empreendido na época actual, mostra-nos que os esquemas de tempo e espaço se formam através da coordenação de esquemas do sensório-motriz, até que a razão os generaliza, para transformá-los em esquemas abstractos (1).

---

(1) Tôda nossa intuição sensível ordena-se *simultâneamente* ou *successivamente*. Os factos sensíveis são captados na simultaneidade ou na successão. E' fundamental da intuição sensível essa ordenação. Temos aqui a base positiva do pensamento kantiano. As contribuições da "Psicogênese" não destroem a *emergência* dos conceitos de tempo e espaço, apenas salientam a *predisponência*, outra positividade que se inclui na maneira concreta de ver o mundo, que é a nossa.

Os escolásticos, como Tomás de Aquino, que seguem a linha aristotélica, afirmavam que tempo e espaço são entes de razão (*entia rationis*), mas fundados nas coisas, *cum fundamento in re*, pois há entre as coisas distâncias e suceder, que permitem generalizar os esquemas da experiência, até formar os conceitos abstractos de tempo e de espaço, que o racionalismo moderno separou totalmente dos factos, esvaziando-os dêstes, que *nêles* se dão. Tornou-os dois grandes vazios, que são verdadeiros nadas, em oposição ao conceito de tempo-espaço da física, actual, que segue, neste sentido, a linha aristotélica.

Os espaço e o tempo, esvaziados de todo conteúdo fáctico, são entes conceituais, cujo conteúdo implica o despojamento de tudo quanto acontece, fàcticamente, porque todo ser singular, pela sua extrema singularidade, é sempre um desafio à compreensão racional.

Tais esquemas presidem, é verdade, às experiências futuras. E se êles são aposteriorìsticamente construídos, como o mostra a psicogênese, terminam por actuar aprioristicamente, antes da experiência, o que é inegàvelmente uma positividade do pensamento kantiano.

Se as coisas se dão no espaço, e elas se separam, como o limite o revela, entre elas se interpõe o espaço. Mas, que espaço? Um espaço cheio, como o de Lorentz, ou um espaço vazio como o de Demócrito? Se há um vazio, e êsse vazio é total, — neste caso um nada que se intercala entre as coisas, — teríamos de aceitar que se formariam verdadeiras ilhas, num mar vazio de tudo, um grande nada onde as coisas acontecem, incomunicáveis umas às outras.

Leibnitz, não podendo vencer êste problema, que se lhe tornava exigente, construiu sua visão monadológica. As coisas seriam composições de mônadas. Cada uma delas é uma unidade solitária num grande vazio, impenetrável e incomunicável com as outras. Mas actuariam, coordenadamente, com as outras, graças a uma causa eficiente divina, e nos dariam a aparência das coisas, figuras surgidas da coordenação das

mônadas, sem maior realidade que estas. No entanto, em nós, tomariam elas forma, sem que entre elas se desse reciprocidade, senão a de estarem umas em face das outras, segundo certa ordem de lugar e de figura, sem comunicações, estranhas, totalmente estranhas umas às outras.

Estamos, portanto, em face de duas afirmativas. A que propõe a presença do nada, a presença de um ausente absoluto, porque é nada, e a que afirma sempre a presença do ser, no qual não há interstícios nem fronteiras, porque enche tudo, sendo o espaço apenas um esquema da colocação e do relacionamento das coisas, sem que se lhe dê uma presença real, de per si.

A primeira posição, tão cara à filosofia racionalista, é um agravamento da *crisis*. Ela afirma uma separabilidade absoluta e proclama a inevitabilidade do abismo que se intercala entre os sêres. A segunda, embora afirme certa separabilidade, aceita-a apenas como relativa, pois tudo se funde no ser, que é sustentáculo de tudo, e o espaço, que se intercala, é apenas uma modalidade de ser, que é outro que o ser desta ou daquela coisa. Afirma ainda a *crisis*, mas sem o abismo invencível e absoluto dos racionalistas, pois, se admite graus de diferença intensivo-extensiva entre as coisas, proclama uma comunhão no ser, no qual tôdas se sustentam, e nêle coincidem.

Mas se examinarmos os sêres dêste mundo, poderemos considerá-los como figuras que se formam da coordenação de seus elementos componentes. Mas podemos acaso deixar de reconhecer que formam totalidades compostas de partes? Não formariam essas mônadas um todo, que aqui está, êste livro, esta mesa, que se distingue, separa-se, e limita-se de tantas maneiras?

Mas essa figura, que ora nos surpreende, surgindo do contôrno, da circunstância ambiental, essa figura tem uma estructura ôntica e ontológica, é algo que se modifica pela actuação de outros sêres que constituem o ambiente circunstancial. Portanto, admite modificações; é passível de modificações que se

actualizam. E passível ainda de ser destruída, transformada em outros sêres pela acção de outras estructuras, que neste mundo se dão.

E se as coisas actuam entre si, se elas exercem umas sôbre as outras uma determinação, temos de reconhecer que são determináveis e que, portanto, podem sofrer o actuar das outras. Mas como poderiam actuar umas sôbre as outras, se entre elas se dá o nada?

Não vemos que o nada as afastaria infinitamente? Se o nada se interpusesse, como vadeá-lo, como ultrapassá-lo? As coisas estariam irremediàvelmente separadas, e essa seria uma opinião não só de *crisis* mas também de desespêro.

Não é, porém, o que a experiência nos mostra. A experiência, tanto a filosófica como a científica, revela-nos que o nada não pode intercalar-se entre as coisas, e até Demócrito sentiu o perigo em que se abismava, tendo, afinal, reconhecido que êsse nada não poderia ser um *nada*, pois era alguma coisa, dando-lhe uma certa eficacidade. E como o nada, sendo nada, poderia ter eficacidade? Se a tem já é alguma coisa, e se o é, não é apenas nada, mas algo; portanto um ser que se afirma, positivo, e não o negativo e ausentado de ser, como é o conceito paradoxal de nada.

Se entre duas coisas êle se interpusesse, a distância entre elas seria infinita. Sim, porque a finitude só se pode dar onde há alguma coisa, pois permite medir. O nada é imedível, o nada seria um abismo sem fim (1).

O que se intercala entre os sêres é ser. Modalidade de ser, diferente ou diversa, mas ser, em tôda a escalaridade de ser, mas sempre ser. As coisas não se distanciam infinitamente, mas finitamente.

Aqui, nesta noite, meus olhos pousam na luz daquela estrêla que brilha tão longínqua. Ela vem até mim sem me

(1) A impossibilidade de um nada absoluto, entre ilhas de ser, é por nós demonstrada, apoditicamente, em "Filosofia Concreta".

aquecer. Sinto-a tênue, frágil, nos meus olhos. Como o nada poderia intercalar-se entre mim e ela? Não recebem meus olhos algo da sua presença? Não tenho agora em mim, palpitante e viva, a certeza de que entre ela e mim não há um abismo insuperável? Como poderia ela ser infinitamente separada de mim se neste momento nos encontramos, meus olhos e meu espírito, e uma réstia frágil de sua luz?

Neste momento, há entre nós uma comunicação. Não é tudo quanto poderíamos dizer um ao outro. E' pouco, mas é alguma coisa, e não é nada. E se não é nada, é ser. E entre mim e ela há a eterna presença do ser, no qual estamos imersos e que nos sustenta, o qual nos permite uma comunicação, que vence tôdas as teorias, e afirma, irretorquìvelmente, a sua presença.

Portanto, a *crise* não é tão profunda. Ela tem graus.

O INFINITO E O FINITO

O que Aristóteles considerava infinito era o *ápeiros, to ápeiron,* do alfa privativo e de *péras,* limite; portanto, o sem-limites, o privado de limites, e indeterminado, o que não recebeu nítidas determinações. E' fácil desde logo reconhecer que não é êsse o conteúdo do conceito de infinito, quando um ocidental o pronuncia.

As coisas, que têm contornos nítidos, que se distinguem claramente umas das outras, são finitas, são *peperasménon,* limitadas. Ora, o disforme, o ilimitado, o indeterminado, o que ainda não tem uma *morphê,* uma forma, um *pelo qual,* é esta coisa e não outra (*modus quo* dos escolásticos), é indistinto, porque indeterminado e, em suma, não é plenamente, porque não é isto ou aquilo, mas apenas um poder ser isto ou aquilo, uma possibilidade apenas.

Conseqüentemente, o valor do infinito era o menor numa hierarquia de valôres, pois pouco poderia valer o que ainda não é coisa alguma definida.

Na cultura alexandrina, como se pode ver em Plotino, a idéia de infinito já indica uma pujança sem limites, um poder que não encontra um têrmo fora de si, que não tem, em suma, carência de espécie alguma, e que é a absoluta proficiência.

Com o Cristianismo, o conceito de infinito enriqueceu-se cada vez mais.

Se para Aristóteles, como o era para os gregos em geral, a perfeição era o *per factum*, o bem acabado, o bem delimitado — e o acto era a perfeição da potência, porque, no acto, aquela encontrava o seu acabamento, o pleno exercício de existir — para os cristãos, o acto puro divino é a perfeição das perfeições. Todos os sêres finitos, limitados, não actualizam tôdas as perfeições possíveis, não são, em acto, tudo quanto podem ser. O acto puro divino é, em acto, tudo quanto pode ser, pois, nêle, não há potências a actualizar, já que é o sumo existente, que, em si, actualiza, no pleno exercício de seu existir, tudo quanto é e tudo quanto pode ser.

Dêste modo o conceito de infinito, predominante no Ocidente, distingue-se do conceito aristotélico, pois se as coisas são perfeições ao actualizarem as suas possibilidades, e nelas se delimitam, o infinito é também perfeição, mas de outra ordem, pois actualiza, no pleno exercício de existir, a essência infinita do ser, que não é isto nem aquilo, mas apenas êle mesmo, em tôda a magnificência de seu poder, em sua omnipotência, pois pode tudo, e é tudo quanto pode ser (1).

Considerando, assim, os limites das coisas são da sua perfeição (em sentido aristotélico). Se as coisas têm limites, e tantos quantos já vimos, todos êles estão a indicar a perfeição delas, pois êles estabelecem *o até onde* elas são, dando nitidez à sua figura e forma, tornando-as inconfundíveis.

Neste caso, ainda a perfeição do finito é *crisis*, pois aquela separa, distingue, não permitindo que seja confundida.

No ser infinito, não há *crisis*, porque nêle não há limites, pois êstes são fronteiras que separam os sêres, e aquêle, fonte e sustentáculo de todos os outros, não tem fronteiras, mas apenas perfil, na linguagem tão poética e tão clara de Parmênides, porque não há outro que a êle se oponha.

(1) Dizemos que apenas se distinguem, pois a perfeição infinita é o ser absoluto, plenamente em acto, portanto, nêle, já *alcançou* sua plenitude tudo quanto pode ser.

O conceito de finito e o de infinito exigem, no entanto, que aprofundemos as nossas críticas, e que, pela análise, distingamos, tanto quanto nos seja possível, os seus conteúdos.

Todos os sêres da nossa experiência sensível são transeuntes, pois transitam no pleno exercício das suas processões activas e passivas, e são êles gerados e corrompidos, nascem e perecem, o que se nos afigura sem fim. Não compreendemos uns sem os outros, de onde são gerados, e todos êles dão testemunho do ser, que a tudo antecede, pois não é possível que tenham vindo do nada, ao nada predicar-se-ia uma eficacidade de poder eficientizar os entes finitos, o que seria considerá-lo *alguma coisa*, portanto, um ser. Seja como fôr, por maiores dissenções que se dêem entre os filósofos para saber qual a essência dêsse ser, que tudo antecede, quase todos estão de acôrdo em um ponto: que há de qualquer forma um ser primevo, que a tudo antecede, e que não pode ter tido um princípio, ser que absolutamente *é*, simplesmente. E se é o primeiro, não teria de outro a sua essência, não seria o que é e não outra coisa, por outro, pois êsse outro o antecederia e, portanto, êste seria o Ser.

E como nessa marcha não poderemos ir ao infinito, teremos de admitir, quer queiramos quer não, que a sua essência é êle mesmo, e que, portanto, nêle, essência e existência se identificam.

E êsse ser primeiro não poderia ter limites estabelecidos por outro. Por isso é infinito e infinitamente poderoso, porque é a origem de todos os outros sêres que transitam nêle, e por êle. E se a sua essência é a sua existência, e se esta é infinita, também aquela o é. Conseqüentemente, não sofre nenhuma espécie de limitação, sendo infinitamente perfeito, porque nada lhe falta, nem de nada carece, pois é, em seu poder, tudo.

Como decorrência ontológica, excluímos dêle a *crisis*. Encontramos, portanto, uma nova colocação desta, que pertence

e é da essência dos sêres finitos, enquanto tais, pois êstes o são por serem limitados (1).

Mostra-nos a experiência que todo ser finito é limitado, e além disso determinado. E essa determinação se apresenta num antes (*a parte ante*) e num depois (*a parte post*).

Todo o ser finito, que transita no exercício da sua actualidade, não existiu sempre, nem sempre existirá. Veio de outro, e tornar-se-á outro. De contrário em contrário, transita êsse ser vindo do que não foi êle, para o que não é êle. E nesse transitar, não é êle senhor absoluto de si mesmo, porque os outros, que o cercam, com êle se coordenam para dar-lhe limites. Dêsse modo, surge determinado por suas causas, e em seu existir sofre a determinação das causas que, com êle, se coordenam, e pela acção de outras causas perecerá afinal.

Determinado antes, determinado durante, e determinado no têrmo do seu existir, o ser finito caracteriza-se por essa tríplice determinação que não o abandona nunca, que lhe estabelece limites. E tudo isso é *crisis* (2).

Mas o Ser Supremo, que não teve um prévio determinante, não pode ter um determinante depois, porque não há outro para sôbre êle exercer uma delimitação.

(1) A posição que tomamos aqui é a da aceitação de um *único ser*, princípio de tôdas as coisas. Há outras posições, na filosofia, como a dualista, a pluralista, que admitem mais de um princípio, substancialmente diversos e separados uns dos outros, de cuja combinação surgiriam tôdas as coisas. O dualismo e o pluralismo, como posições filosóficas, no tocante ao princípio de tôdas as coisas, na admissão, portanto, de sêres eficientes, substancialmente diversos, incriados, divinos, em suma, são posições frágeis, com representantes de menor categoria na filosofia. Como aqui se aborda um tema de Ontologia e de Teologia, é nas obras que versam sôbre tais matérias, que examinaremos as razões a favor dessas posições e a crítica que elas provocam em face das aporias (dificuldades teóricas), que fatalmente geram. Em "Filosofia Concreta" demonstramos a improcedência dessas posições.

(2) E' neste sentido que Pitágoras afirmava que tôdas as coisas finitas podem ser vistas triàdicamente. O 3 preside-as como comêço, meio e fim (término).

Portanto, caracterizam-se claramente os dois conceitos de finitude e de infinitude.

O primeiro implica determinação antes, durante e depois de sua existência: e o segundo, a indeterminação antes, durante a sua existência, a qual não conhece, pròpriamente, nem antes nem depois, porque só os conhecem os sêres que transitam na actualização das suas possibilidades, como os sêres finitos. Êle, plenamente em acto, não tem sucessão, nem transitividade, e, portanto, não é tempo. E o contrário do tempo, ou, melhor, o que não é tempo, é eternidade. E' êle, assim, eterno.

Ao examinarmos os sêres finitos, e o seu transitar pela existência, vemos que todos êles tendem para algo. E êsse tender revela uma ordem, pois cada ser tende para realizar aquilo que já está contido em sua forma. A pereira tende a dar peras, e não maçãs ou calhaus. E assim tôdas as coisas tendem a realizar o que já está contido em sua forma, ou a perecer, gerando-se novas formas, como os rochedos, batidos pelas águas, vão corromper-se, decompor-se, transformar-se em areia. Tôdas as coisas têm um fim, um tender para, que se revela no transitar, finalidade, que está contida na sua forma, intrínseca ao ente.

Mas, verificam ainda os filósofos, que há outras finalidades. E entre essas, a que é uma verdadeira lei, a qual chamamos "lei do bem". Tôdas as coisas procuram o seu *bem*, e nesse afanar, revelam tôdas uma norma: empregam o mínimo de esfôrço para alcançar o maior bem. E que maior bem existe que o Ser Supremo que actualiza a omnipotência? Tôdas as coisas tendem a imitá-lo, pois tôdas desejam alcançar a maior soma de perfeições. Há assim um fim, um fim último, ponto e fundamento de tantas religiões: alcançar o bem supremo, no qual todo o bem possível já é acto.

Dêste modo, tôdas as coisas revelam um fim último, que lhes é extrínseco. E é extrínseco porque ainda não o alcançaram, e não é constitutivo da sua essência, mas revela-se no afanar por vencer os obstáculos que as outras opõem.

Eis por que Duns Scot dizia que o Ser Supremo é infinito, porque não tem um fim. O seu fim é êle mesmo, a plenitude de sua glória. Mas os sêres finitos têm um fim fora de si, longínquo de si, para o qual tendem, pois nenhum actualiza tôdas as *suas* possibilidades, nem muito menos as outras possibilidades, que não pertencem, de certo modo, à sua natureza.

Conseqüentemente, a *crisis* é inerente ao ser finito, e nela se consubstancia de tal modo que absolutamente dêle não se separa enquanto é tal, pois dela só se libertaria ao deixar de ser o que é.

E aceitar tal solução não é desesperar?

A pergunta, que esboçamos, está a exigir uma resposta. Mas respondê-la seria dar a solução ao problema que estamos propondo, e dá-la seria tentar solucioná-lo antes do tempo. Ela tem uma resposta, que virá a seu tempo. Antes, porém, é preciso seguir caminhos não percorridos, para que, afinal, alguma coisa possa ser proposta, não apenas para resolver ou dar a solução da *crise* no plano ontológico, mas lá onde ela surge, onde ela se instala, exigente, impondo soluções imediatas (1).

Portanto, não nos cabe senão ter paciência e prosseguir em nossa viagem, nós teimosos viandantes, interrogadores de estrêlas, perscrutadores das trevas, atentos aos silêncios que nos rodeiam, à cata de pontos de interrogação para responder, exaustos muitas vêzes, mas impulsionados sempre por um querer que nos leva cada vez mais distante, às vêzes duvidosos do têrmo da viagem, esperançados noutras, ávidos sempre, que não cessamos de marchar pelos caminhos do mundo e das idéias,

(1) Passaremos daqui em diante a usar apenas o têrmo português *crise*, em vez de *crisis*, porque, estamos certos, já tem o leitor a apreensão, não só intelectual, mas afectiva, também (*páthica*), do seu conteúdo conceitual.

na busca das respostas. Homem, incansável interrogador! Mas seria êle homem se não interrogasse? E não está nesse interrogar constante o mais nobre de sua existência, como também o trágico que parece não querer abandoná-la?

A CRISE NAS DIVERSAS ESFERAS

Tôda a vez que escolhemos, separamos. Há em todo acto de escolha, uma separação, porque algo é preterido. Onde há uma preferência, há uma preterição.

Todo existir revela um preferir e um preterir. E o preferido tem, para o que prefere, um valor mais alto que o preterido. Portanto, em todo acto de escolha, há uma valoração, bem como revela valores, e ainda as relações valorativas entre os sêres que se relacionam nesse acto.

Todo existente finito prefere e pretere. E em suas processões activas e passivas realiza sempre êsse acto que pode ser visto por dois aspectos. Se nos colocamos do lado do escolhido, notamos a preferência; se nos colocamos do que sobrou, notamos a preterição.

Todo ser finito é um entre muitos. O Ser Supremo, que é o acto dos actos, não prefere nem pretere para ser, porque não há outro além dêle para preferir ou preterir.

Mas todo ser finito, ao formar a sua unidade, separa-se. E ao entrar em contacto com os outros sêres, prefere êste ou aquêle, pretere êste ou aquêle.

No exame do mundo físico-químico, lá encontraremos a lei da separação, a *lei da crise,* que preside a todos os sêres finitos. Por que todo o ser físico-químico revela um actuar selectivo, ao preferir êstes para combinar-se, para actuar juntos, e a preterir aquêles. Que é a afinidade química senão uma manifestação da lei da crise? Se um corpo se combina com êste e não com aquêle, não revela uma preferência, uma valoração, portanto?

E se depois, dadas certas circunstâncias, combina-se com o preterido, não tiveram um papel saliente na escolha as circunstâncias que mudaram a feição do conjunto, permitindo, assim, eclodir a preferência que antes não se verificara?

Todo o ser do mundo físico-químico revela essa selectividade em sua existência, e ela é crise. E a crise surge em todos os momentos do devir, pois, em cada instante, actualiza-se uma preferência e uma preterição, em todo o momento separa-se dêste para juntar-se àquele, afasta-se, distancia-se dêste ou permanece indiferente, enquanto se aproxima e acasala-se com outros.

A física e a química vão estudar e estructurar em leis a variedade dessas preterições e dessas preferências, captando os invariantes, que permitem estabelecer as formalidades, que se repetem na heterogeneidade das manifestações da lei da crise, no mundo inorgânico.

E se passarmos para o mundo dos sêres vivos, veremos, então, que essas preferências são ainda mais patentes e mais repetíveis. A vida é um constante escolher, um constante preferir e preterir, que ultrapassa até o campo da físico-química, e revela peculiaridades que são próprias da esfera biológica. O que fôra escolhido naquela esfera, já nesta é preterido. E se quiséssemos alinhar aqui as inúmeras provas da nossa afirmativa, estenderíamos apenas o que todos sabem, o que a experiência indica, e que a ciência auxilia a evidenciar.

Todo organismo é uma totalidade de maior ou menor intensidade de coerência. E que é a lei da conservação do indivíduo e a da espécie senão uma manifestação da lei da crise? Conservar-se, como indivíduo ou como espécie, é separar-se, é impedir a fusão, é manter separado a sua forma individual ou a específica. E separa-se pelo seu bem, porque nesse separar-se assegura o seu bem. Todo organismo busca perdurar, e tôda a sua existência é um constante afanar-se por preferir o que lhe é mais valioso, e preterir o que lhe é desvalioso.

E também na esfera psicológica como na social, o ser humano, por exemplo, revela essa mesma lei. O eu, a personalidade, surge de um separar-se constante, de uma crise que se abre entre o indivíduo e os seus semelhantes e o meio ambiente.

Nas relações sociais, que são matéria das ciências morais, como a psicologia, a sociologia, o direito, a lei da crise está sempre presente, porque cada acto, cada instante, a revelam. Os grupos sociais, que se formam, revelam preferências e preterições, e todo o existir psicológico, como o social, é uma constante afirmativa da instalação da crise.

Portanto, estamos imersos na crise que nos cerca, e está presente em cada um dos nossos momentos, na nossa estructura ôntica e ontológica, em cada um dos nossos actos.

Basta que examinemos o funcionamento da nossa intelectualidade.

Ao colhêr, ao captar alguma coisa, separamo-la de onde estava, do seu *ubi*, para outro, e nesse acto revelamos uma preferência. E o nosso intelecto revela essa actividade de *inter lec*, de captar, entre vários aspectos, alguns, de escolher. Pode-se procurar outra etimologia à palavra e considerá-la como formada de *intus* e *lec*, de colhêr *dentro* das coisas a intimidade das coisas. Mas se pode haver discrepância quanto à acepção ou à etimologia, há sempre o saber de que escolhemos, de que separamos, de que preferimos. E tôda a vida psíquica, como a biológica, não foge a essa lei. No metabolismo biológico, há sempre um *símbolo* da lei da crise, como na adaptação psíquica há sempre um preferir e um preterir.

Que é sentir senão um separar? Que é perceber senão separar? A crise está presente em cada acto do existir, em tôdas as esferas e em todos os planos. A lei da crise, que se pode traduzir, por enquanto, neste simples enunciado que damos abaixo, é patente em todo o existir finito.

Tudo quanto existe finitamente, separa-se; todo o existir finito aponta a um separar-se.

A lei da crise é o grande simbolizado por todos os entes finitos. E todo o existir finito é um símbolo dessa lei.

Tôda lei quer explicitar um invariante. E essa lei é o invariante de todo o existir. Mas não esqueçamos que, onde há uma separação, há um reunir-se, um agregar-se, pois, do contrário, veríamos a crise abstractamente, actualizando apenas um dos seus aspectos, o de distanciar-se, o de afastar-se, o de separar-se. Mas há também um reunir, que é um invariante de todos os sêres finitos que, por mais que se separem uns dos outros, unem-se em si mesmos ou com seus afins, sem nunca perder a transcendental imersão no ser, porque o que se separa de outro, finitamente, nunca perde o sustentáculo que lhe dá o ser, que o contém, o qual unifica todos os entes. Portanto, a nossa solidão não é absoluta. Absoluto há, sim, em nossa total imersão no ser. Por que então desesperar? Não é por não sabermos vencer a crise, que surge o desespêro? Não surge por que actualizamos apenas o que separa, esquecendo o que une? E nós que somos a consciência da crise, por que não sermos, também, a consciência do que une?

Se a lei da crise é uma lei do mundo finito, a lei da união é a lei do mundo infinito. Mas é preciso saber qual união, pois há uma que ainda é crise. E razão tinham aquêles filósofos e aquêles religiosos que pregavam que o bem está na infinita união. E temos, portanto, uma raiz que nos liga à infinitude do ser. E o ser humano, que é a consciência da crise e da união, não poderá ter também a consciência do infinito do ser, que une infinitamente?

Não é uma precipitação o nosso desespêro?

SÍNTESE DA IDÉIA DA CRISE

Há em todo o existir finito um apontar da crise, mas também um apontar ao que a supera.

Tinham os gregos dois têrmos para referir-se a essa dualidade, que especificavam dois vectores:

crisis:
— *diácrisis* — a separação;
— *syncrisis* — a reunião.

Tôda a acção de separar é uma acção diacrítica, como a de reunir é sincrítica.

E' fácil compreender que a acção diacrítica tem modalidades, como a tem a sincrítica, pois ao estabelecer separações, podemos alongar distâncias, abrir *diastemas* cada vez maiores entre os têrmos, bem como a reunião pode realizar com maior agregação, maior coerência ou não.

Vemos, assim, que, na diácrise, pode haver maior extensidade na separação. A diácrise é predominantemente *extensiva*, enquanto a síncrise é *intensiva.*

A diácrise não é apenas a inversão da síncrise, ou vice-versa, porque, em ambas, surgem outros caracteres que as distinguem.

Na síncrise, há um grau de intensidade, como há um grau de coerência. E' mais ou menos. O que é reunido pode formar uma totalidade mais homogênea, com uma coerência, uma coesão maior ou menor. E entre os elementos reunidos pode

haver um nexo mais amplo ou menos amplo, pois o que se reune pode ser apenas um amontoado, um agregado de elementos díspares, entre si apenas relacionados por uma acção sincrítica, como pode haver entre êles uma afinidade, ou um nexo de causalidade ou de razão, que os torne intrìnsecamente mais próximos uns dos outros. No primeiro caso, a síncrise é apenas um grau menor da diácrise, mas, no segundo, a síncrise revela caracteres próprios que a distinguem especìficamente da primeira.

Filosòficamente, são antinômicas as positividades (*nomos* = *lei*) vectorialmente diferentes, opostas (*anti*).

Há, nas antinomias, um antagonismo de razão, porque uma antinomia é, para outra, não só de vector diferente, como especìficamente é diferente. Assim, a qualidade e a quantidade são opostos antinômicos, porque uma e outra têm *lei* diferente, e são especìficamente diferentes. Portanto, a reducção de uma à outra, como o realizou o mecanicismo, reduzindo a qualidade à quantidade, é falsa.

Ademais as antinomias são positividades *que se opõem*, e não meras contradicções de realidade ao segundo. Na antinomia, a afirmativa de um não recusa a validez da existencialidade do outro, como a afirmativa da qualidade não implica no desaparecimento da quantidade ou a sua simples negação. Ao afirmar-se que uma coisa é branca ou não é branca, se uma afirmativa é verdadeira, a outra é necessàriamente falsa. Ambas não podem ser verdadeiras, nem ambas falsas. Na antinomia, ambas oposições são verdadeiras, porque não há uma sem a outra. Assim a intensidade implica a extensidade, no campo físico. Neste, onde há sêres extensivos, há intensidade também, e vice-versa, salvo se empregarmos tais têrmos em outras regiões da realidade, o que exigiria outras providências.

Se a diácrise e a síncrise são antinômicas, a presença de uma implica a presença da outra. Onde há diácrise, há síncrise; onde há síncrise, há diácrise. Mas, assim como a extensidade pode estender-se mais, isto é, pode aumentar o diastema, a distância extensa entre as coisas que se separam (e podemos aqui empregar o têrmo também quanto às idéias), há também graus intensivos da síncrise, a qual pode ser mais coerente ou menos coerente.

Neste caso, pode-se dizer: quando actualizamos a diácrise, virtualizamos a síncrise, e vice-versa. Portanto, aquêles que apenas vêem a diácrise e os que apenas vêem a síncrise, têm uma visão abstractista da realidade, porque todos os sêres finitos se separam, mas estão unidos, embora os sêres conscientes ponham maior agudeza atencional à diácrise, e menor, ou quase nula, à síncrise. Pela acção humana, é fácil compreender-se, que se pode aumentar a nossa consciência da diácrise, aumentando a acção do nosso espírito por uma actividade diacrítica, como se pode valorizar a síncrise, julgando-a predominante ou única.

Qualquer das duas visões, por abstractas, são parciais. Por outro lado, nós podemos aumentar o grau de valor dessas actividades, segundo a valorização que emprestamos a uma ou a outra.

São essas diversas modalidades que passarão a ser tema de nossas próximas análises, desde que bem compreendamos o sentido de uma como de outra acção, que têm um papel muito maior do que freqüentemente se julga, não só na nossa apreciação dos factos, como também na escolha das nossas atitudes. E pode-se até dizer que há épocas em que há maior propensão à diácrise, e outras para a síncrise.

Os períodos de *crise* são freqüentemente considerados aquêles em que a diácrise aumenta, como é o nosso, em que o diastema, em todos os sectores, processa-se agudamente, a tal ponto que alguns só encontram no emprêgo da fôrça a solução capaz de realizar a síncrise, no campo social-político. Estamos vivendo uma hora em que a síncrise é imposta pela violência, modalidade falsa da síncrise, aparente negação da diácrise, uma falsificação da realidade, cujas conseqüências são destructivas.

Somos, estamos, e vivemos a crise num de seus aspectos mais diacríticos. Não sabemos como evitá-la. Ou pelo menos, muitos não sabem como evitá-la. A solução pela fôrça é a pior; é aquela que acarreta as mais trágicas conseqüências.

* * *

Tornamos, assim, cada vez mais nítido, o conceito de crise. A pouco e pouco preparamos o terreno para ulteriores análises de ricas conseqüências. Se a crise é uma categoria dos sêres finitos, ela deve ser considerada em seu dúplice aspecto dialéctico, de diácrise e de síncrise. Mas se há uma diferença específica que distingue estas é necessário precisá-la para que encontremos, por sua vez, onde elas se fundam e por que e como se dão elas no *ser*, que é absoluta unidade, unidade de simplicidade.

Antes de prosseguirmos, queremos alertar quem nos lê que, da palavra síncrise, surge o têrmo *sincritismo*, que não se deve confundir com *sincretismo*, como é freqüente considerar-se. Não há dúvida que o *ismo* já nos aponta uma forma viciosa, cujo vício, veremos, é diacrítico, e por essa razão as tentativas sincritistas não foram totalmente felizes em seus intentos. Também não se deve confundir *sincreção*, que tem certa sinonímia com o têrmo latino de *concreção*, com êste, pois há uma diferença importante. O primeiro é formado de sincrítico e o segundo de *cum* e *creccio, crescer com*. Na concreção, há a tomada da presencialidade de tudo quanto *cresce com* um facto, como uma árvore é considerada, apenas abstractamente. se a separarmos de tudo quanto *cresce com* ela, ou que com ela se coordena, coopera, como terra, água, ar, etc. Já sincrítico e sincreção referem-se à união dos elementos criticamente dispostos.

Na concreção, há uma síncrise de elementos diacriticamente separados, mas que cooperam para a formação de um factor especìficamente diferente. O espírito, pela abstracção, pode aumentar o diastema e realizar a diácrise. Assim um ser humano, considerado separadamente da sua realidade histórico-social, é uma tomada de posição diacrítica. A compreensão dialéctica, que o concreciona com o restante que é imprescindível para que êle se dê, é já uma tomada de posição mais que sincrítica: é *concreta*.

Há síncrise, quando realizamos a captação do que reúne: há diácrise, quando realizamos a separação. E, na diácrise, pode haver um agravamento do diastema, que faz surgir o *abismo*, como no pensamento *abissal*, que já é mórbido, e também falso.

Queremos, por hora, apenas nos referir às actividades do espírito humano, que, entre a diácrise e a síncrise, permanece sempre na crise, da qual deseja salvar-se. E o desespêro surge quando julga impossível a salvação.

Não se deve, porém, confundir a acção *sincrítica* com a *sincrética*. Poder-se-ia falar num *sincritismo*, o que não deve ser confundido com *sincretismo*. A primeira é formada de *syn* e *krisis*, e a segunda de *syn* e *Kretos* (cretense). Sincretismo costuma-se definir com a união de dois inimigos para combater um terceiro. Pode-se falar também em filosofias *sincréticas* e *sincríticas*, as quais estudaremos mais adiante, depois de havermos esclarecido alguns pontos, imprescindíveis para a boa inteligência de tais têrmos, e também do *ecletismo*, muitas vêzes empregado como sinônimo daqueles. Nós consideramos os *ismos* quase sempre como sinais de formas viciosas. Há *ismos* que não o são, é verdade, mas impõe-se o máximo cuidado na sua apreciação, porque quase sempre se referem a uma tomada de posição diacrítica, que agrava o diastema, e tende para o abismo, como ainda veremos.

DIALÉCTICA DA CRISE

Deve-se tomar, e é o que sempre fazemos, o têrmo *dialéctica,* em sentido eminente. Em "Lógica e Dialéctica", ao examinar etimològicamente êste têrmo, vimos que concebê-la apenas como arte da discussão (*dialektikê,* como *teknê,* de *dialegeyn,* de terçar palavras, de discutir) é vê-la num sentido pejorativo, como via Aristóteles, que só raras vêzes o empregava no sentido eminente de Platão, que a considerava como arte de esclarecer através das idéias (*diá* e *logos*).

Em sentido eminente, a dialéctica é a arte de esclarecer, a arte de descobrir a verdade através das idéias (*logos*). Se tomarmos em sentido pejorativo, temos: arte de enganar, arte de discutir apenas com palavras, sem maior cuidado com o conteúdo, arte de persuadir apenas.

O que se pretende, na verdade, com a dialéctica, é torná-la numa metodologia que não dispense as cuidadosas construcções da lógica formal, nem as análises categoriais e conceituais, e sôbre o raciocínio, fundadas apenas nas formalidades, que se devem, sobretudo, à obra de Aristóteles.

Partindo da aceitação de que os sêres finitos são compostos e que nêles, portanto, se dão aspectos formalmente diferentes e diversos (*diferentes,* quando apenas específicos, e *diversos,* quando pertencentes a gêneros outros), a dialéctica pretende tornar-se uma lógica concreta, sem apelos a absurdidades, sem ofensa ao princípio de não-contradicção.

Assim como nós a entendemos, a dialéctica é uma metodologia, que trabalha através das idéias para esclarecê-las, fun-

dada na experiência. E para fazer surgir a *verdade* (a *alétheia* dos gregos, o que se *des-esquece*), põe em cooperação, não só as *verdades materiais*, que nos são dadas pela ciência, com os seus métodos, como a *verdade lógica*, que a lógica formal estuda, e, ainda mais, a *verdade ontológica*, que cabe à Ontologia, como região da Metafísica, estabelecer.

Seguindo a linha aristotélica, que considera da dignidade do filósofo jamais abandonar a firmeza da sua experiência, a dialéctica é uma arte de clarear as idéias e ampliar o nosso conhecimento, sem jamais perder o seu contacto com a realidade empírica, investigando, cuidadosamente, o campo das idéias, com as suas ressonâncias na realidade, e vice-versa.

Quanto está entrosada a dialéctica no campo da crise, tema principal e fundamental dêste livro, é matéria que vai por ora nos interessar. E não poderíamos penetrar em aspectos mais complexos, se não precedêssemos essa análise de um estudo, rápido que seja, sôbre esta disciplina, seguindo apenas as bases que estabelecemos em nossos trabalhos anteriores.

Prescindindo das diversas posições dialécticas, sem penetrarmos no campo da sua história, sem nos aprofundarmos em digressões que já foram feitas, procuraremos apontar apenas aquêles pontos fundamentais, que em muito nos auxiliarão no exame da crise, a fim de estabelecer soluções a um dos magnos problemas que afligem a consciência humana.

Os sêres, que constituem o mundo cronotópico (o mundo do tempo e do espaço), revelam aspectos opostos que nos permitem classificá-los em conceitos, com os quais damos uma ordem ao mundo dos fenômenos. Uma análise, por singela que seja, desde logo nos mostrará nìtidamente que os sêres do nosso mundo revelam semelhanças e diferenças, que captamos pela intuição intelectual, cujas raízes se fundam em nossa sensibilidade, como mais adiante veremos.

Desde logo notamos que há neste facto *aqui* algo que se assemelha ao facto *ali*, e algo que o distingue, diferenciando-o evidentemente. Graças à construcção de nossos esquemas, cuja

gênese em breve estudaremos, somos capazes de assimilar êsse facto a um esquema, o qual não é assimilado a outro por apresentar aspectos que dêle se diferenciam. Aos factos que são semelhantes, e nos quais captamos a presença de aspectos que são homogêneos ao esquema, que a êles acomodamos, reduzimo-los a um esquema, que é composto das notas que nêles se repetem, sob o aspecto formal, e com êles formamos os conceitos, que são esquemas abstractos, pois das coisas separamos o aspecto formal, e não o heterogêneo, que em tôdas há.

Dessa forma, o mundo heterogêneo, que nos oferece a intuição sensível, é coordenado por nossos esquemas, segundo suas semelhanças formais, em ordens de conceitos, os quais se entrosam, uns nos outros, segundo também uma ordenação fundada na homogeneidade e no grau de implicância que oferecem, pois uns estão totalmente implicados (de *plicare*, pregar, embrulhar), embrulhados em outros, ou apenas em parte ou totalmente excluídos de outros. São êsses graus de implicância que permitem estabelecer todo o funcionamento conceitual e também o operativo judicatório e os raciocínios, que são matéria da Lógica.

Quando em face de um ser do mundo exterior, por nós captado pela operação intelectual, classificamo-lo num conceito, e empregamos o têrmo verbal, que é apenas o sinal que o aponta, afirmamos que, naquele facto, há o que se assemelha ao esquema abstracto (conceito), que nosso espírito construíu, e, por isso, podemos dizer que êle é isto ou aquilo.

Notamos, então, que tem êle, *em comum*, certas notas com outros, que permitem classificá-lo num conceito, como aquelas plantas lenhosas, diferentes umas das outras, mas que tôdas apresentam em comum certas notas, são classificáveis no conceito *árvore*.

Tais pontos, que são tema do estudo da Psicologia, da Lógica e da Noologia (a ciência do espírito), não poderíamos nós, nesta obra, examiná-los, senão apenas salientar o aspecto dialéctico primário que oferece tôda a existência finita, ou seja,

que os sêres se identificam formalmente, pois ônticamente (enquanto sêres do mundo cronotópico, que estão aqui e agora), êles se diferenciam.

Conseqüentemente, quando dizemos que um ser é isto ou aquilo, e reduzimo-lo a um conceito, apenas dizemos que êle formalmente se identifica ao conceito, ao esquema abstracto, que recebe um têrmo verbal para apontá-lo. Mas, em absoluto, não poderíamos dizer que dois sêres, que recebem a mesma predicação ou que podem ser apenas ordenados no mesmo conceito, sejam idênticos, senão e apenas no aspecto formal.

Assim, se identificamos os sêres formalmente, segundo os esquemas abstractos que o homem constrói para a ordenação do mundo, sabemos, no entanto, que ônticamente, há, em cada um, o que o heterogeneiza, o que o diferencia da ordem em que foi classificado.

Não dizemos tudo de uma coisa, nem muito quando apenas a classificamos em um conceito, pois sabemos que, na coisa, há muito mais, que não é do conceito que a assinala.

Se quisermos considerar ônticamente um ser, devemos vê-lo sob os vários aspectos heterogeneizantes que o compõem, que, ademais, podem ser considerados dentro de conceitos, cuja enumeração permite descrevê-lo. Por isso, na lógica formal, diz-se que se classificam as espécies e se descrevem os indivíduos, porque êstes têm uma riqueza conceitual maior, pois, enquanto apenas podemos definir a espécie, podemos descrever o indivíduo, indicando cada um dos conceitos, reduzindo o que nêle é heterogêneo à homogeneidade de esquemas abstractos, que permitem ordená-lo. E é tal a riqueza de notas que nunca esgotaríamos a descripção.

Ademais, os sêres finitos mostram ainda que têm uma forma, pela qual são o que são e não outra coisa. Esta árvore é árvore, por algo que a torna árvore, e não outra coisa. Êsse *pelo qual* (*quo*) é a essência da árvore. Mas essa essência, em que consiste ela, na verdade, não o sabemos, senão o que dela podemos dizer na definição, que é uma reducção ao gênero próximo e à sua diferença específica, como se estuda na Lógica.

Mas sabemos que, nessa coisa, há uma proporcionalidade intrínseca, que a ordena de um modo que a diferencia das outras coisas, e essa proporcionalidade é a essência.

Por outro lado, aquela outra coisa também revela uma proporcionalidade intrínseca, igual à primeira e, por isso, podemos dizer o que ela é (*quid*) : árvore, pedra, cão.

A qüididade (de *quid*, o "que") da coisa é a expressão formal (da proporcionalidade intrínseca) da coisa. A qüididade lògicamente aponta a essência da coisa; não é a essência, mas apenas o esquema formal que dela fazemos e que cabe na definição. Mas se a essência está nesta coisa, e também naquela, revela que é diferente dos corpos físicos, porque êstes estão ubiquados (de *ubi*, lugar), dão-se num lugar, e não podem simultâneamente dar-se em outro lugar. Dêste modo, as essências não podem ser da mesma ordem das coisas cronotópicas, que se dão no tempo e no espaço, os corpos, porque se fôssem corpóreas, estariam aqui ou ali, e não simultâneamente aqui e ali.

Conseqüentemente (e aqui está a expressão dos pitagóricos), essas essências são números (*arithmós*), que apontam a proporcionalidade intrínseca das coisas e que podem repetir-se nas coisas várias, sem nunca se repetirem a si mesmas. Assim o número três pode ser repetido em três quadros, três cães, três árvores, sem que o *arithmós* três deixe de ser sempre um só e único. Se a essência estivesse totalmente no ser que a tem, ela estaria nêle e não em outro, e, neste caso, a essência estaria singularizada no ser que a é.

A essência, porém, não se comporta dêsse modo, como o *três* não se encerra apenas nestas três casas, mas é sempre simbolizado por todos os objectos que podemos numerar por três.

Se as essências não são individuais seriam, então, gerais, colectivas.

Mas o que é colectivo é apenas a repetição da proporcionalidade intrínseca das coisas, o *arithmós*, no sentido pitagó-

rico, que se dá nas coisas (*in re*), o qual surge do relacionamento das partes componentes, e que nesta se dá e se dá naquela, repetindo o *arithmós* essencial, que não está aqui nem ali, mas que é uma aptidão do ser, um *arithmós ontológico* no ser, que as coisas imitam a seu modo. Assim o nosso conhecimento "imita", a seu modo, os factos do mundo exterior, pois os conhecemos segundo a nossa capacidade de conhecer, isto é, segundo o conjunto da esquemática de que dispomos e acomodamos ao mundo exterior, e que o assimila segundo a sua aptidão.

O que é *fundamentaliter* nas coisas (o que é fundamentalmente nelas), é *intentionaliter* em nosso espírito (é intencional, isto é, tem um conteúdo noético).

Se há uma adequação entre o que capta o nosso espírito e o que a coisa é, essa adequação se dá apenas entre a intencionalidade e a fundamentalidade das coisas, pois quando sei que êste objecto é maçã, porque "todo" êle se adeqúa ao conteúdo conceitual de maçã, o que *pelo qual* (*quo*) êste objecto é maçã, encontra, na qüididade da forma da maçã, uma imitação daquela, mas uma imitação que consiste na cópia intencional do que repete a seu modo, e segundo as suas condições, o que é fundamentalmente da coisa, como aquela figura, daquela casa, imita aquela casa, como essa fotografia, aqui, imita a figura da pessoa que reproduz. O que o nosso conhecimento conhece não deixa por isso de ser verdadeiro, mas não contém em si totalmente a verdade, que está na coisa.

Não é um conhecer *totaliter* (totalmente) da coisa, mas apenas do *totum*, do todo da coisa. Por isso, intencionalmente, é verdadeiro, sem ser uma repetição idêntica da coisa, pois tal conhecimento nos escapa, já que um conhecer *totum et totaliter* só poderia caber a um ser infinito, e não a um ser finito, como somos nós.

Estabelecido que "o que *pelo qual*" a coisa é o que ela é, e não outra coisa (essência), só é por nós captado intencionalmente, isto é, com conteúdos noéticos, que a êle se aproximam,

segundo a sua condição, como essa fotografia, segundo a sua condição, aproxima-se da verdade que está contida na pessoa fotografada, podemos compreender que o esquema conceitual, que formamos das coisas, é apenas um esquema abstracto-noético da forma essencial da coisa, uma formalidade do nosso espírito, que não inclui totalmente a verdade, mas que é gnosiològicamente verdadeiro, como o é, ônticamente, a verdade daquela coisa que está nela (*fundamentaliter*), e é dela.

Temos as nossas verdades, que são apenas adequações noéticas às verdades das coisas. Há, portanto, aí uma crise que se estabelece entre o nosso conhecer das coisas e as coisas. Mas, sabemos já, que êsse nosso conhecimento pode ser intencionalmente verdadeiro, abranger a verdade *totum et non totaliter* do que a coisa é.

Assim, quando digo que êste objecto é um livro, pode tal juízo ser verdadeiro se tal objecto está incluído na ordem dos livros, isto é, se tem tôdas as notas imprescindíveis para que seja um livro. Mas se sei que formalmente êste objecto é um livro, e tal conhecimento, considerado formalmente, é verdadeiro, não exauri tudo quanto êste objecto é, mas apenas afirmei algo da sua verdade, porque é da verdade dêste objecto ser livro.

Não se acoime tal pensamento de céptico, porque os cépticos não o aceitariam, pelo menos tèticamente, porque admitir os limites do nosso conhecimento, mas a sua validez dentro dêles, não implica ainda em negá-lo, mas apenas delimitá-lo. Contudo, não se pode desconhecer que ainda aí há crise. E todo o conhecimento é crítico, porque em todo acto de conhecer, há o apreender de certos aspectos que se distinguem e até se separam de outros, porque conhecemos sucessivamente e não *totum et totaliter*, exaustivamente, o que o ser é, em tôdas as suas qüididades, e num só acto, pois tal implicaria uma mente divina, uma mente infinita. A nossa não o é, pois funciona pela acomodação de seus esquemas aos factos e pela assimilação dêsses factos (por meio de suas imagens) ao esquema, isto é, reduzindo-o aos próprios esquemas, que é a assi-

milação, segundo período da adaptação cognoscitiva do nosso intelecto.

Nosso conhecimento se processa, quando se dirige aos factos do mundo exterior, pela acomodação dos esquemas do sensório-motriz, da sensibilidade, que "captam" uma imagem do facto. O facto, de per si, já é um esquema, uma estructura mais ou menos coerente, que forma um conjunto, um todo, um *arithmós plethos*, como o chamava Pitágoras, um número de conjunto.

Nossos esquemas acomodados captam sòmente o que cabe na sua restricta faixa. E captam do facto uma imagem, uma *figura (em grego skhema), que não é a totalidade do facto*, mas uma imagem, uma *imago*, uma cópia intencional, uma cópia noética do facto, pois aquêle não é incorporado ao nosso organismo quando o "captamos" com os nossos esquemas.

Dessa imagem (*phantasma* para os gregos e para os escolásticos), a actividade esquematológica e operacional do nosso intelecto realiza outra operação, que consiste em despojá-lo da sua heterogeneidade e reduzir as notas que o compõem, quer como um todo, quer as notas das suas partes, aos esquemas *intelectuais racionais, os conceitos, esquemas abstractos*, que a êle se acomodam, assimilando o que se assemelha aos mesmos esquemas, e construindo, dêste modo, o conhecimento racional, que é conhecimento da generalidade que há nos factos. Essa actividade do nosso espírito consiste em despojar o objecto da sua facticidade, para reduzi-lo a formalidades, que são os esquemas abstracto-noéticos do nosso espírito.

Em tôda essa actividade há uma separação, um separar, uma crise. Todo o nosso conhecimento é sempre crítico, desde o da meda *intuição sensível*, que capta as *singularidades fácticas*, até o intelectual, que o reduz aos esquemas abstractos. Tôda essa actividade é uma actividade abstractora (de *abs* e *trahere*, trazer para o lado), que é ainda crise. Realizamos, para *conhecer*, verdadeiras *diácrises noéticas*, pois vemos, separando das coisas as suas notas e reduzindo-as a esquemas

noéticos para conhecê-las. Portanto, todo o conhecimento é intrìnsecamente crítico, porque nêle *há crise*.

E se há crise e há separação, quando conhecemos, conhecemos o que separamos, e ao conhecermos alguma coisa, virtualizamos o objecto, como êle o é, para actualizarmos o esquema, que êle *repete*, que êle *imita*. O objecto é, assim, um símbolo, cujo simbolizado é o esquema. Portanto, *no conhecimento*, há um desconhecer do objecto como êle o é em si, para conhecer o que o objecto simboliza, o esquema que o inclui.

Portanto, conhecimento implica *desconhecimento*. E estamos aqui em face de uma antinomia cognoscitiva: duas positividades que são de vectores inversos, mas que se dão, presente e *contemporâneamente*, ambas verdadeiras, embora opostas, e a afirmação da presencialidade de uma implica a presencialidade da outra, o que é característica da antinomia.

E essa separação é crise. E essa crise é dialéctica na sua *afirmação dos opostos*.

Ademais, o que conhece (sujeito) é imprescindível no acto do conhecer, como o é o que é *conhecido (o objecto)*, que formam campos opostos, pois podemos distingui-los como os dois têrmos extremos do conhecimento, imprescindíveis a êste, pois todo conhecer *finito* é *um captar* do objecto pelo sujeito.

O esquema do objecto *em si* (esquema que é *in re*), esquema concreto do facto, é desconhecido em sua totalidade, porque o nosso conhecimento, quer queiramos quer não, está sempre condicionado, e opera dentro da gama dos nossos esquemas. A imagem do objecto é um esquema que captamos do esquema do objecto, e o esquema, abstracto-noético, que é geral, o conceito, aplica-se, esquemàticamente, ao objecto, não apreendendo, portanto, a sua totalidade, a sua verdade total, mas apenas aquela que *intentionaliter* podemos captar do que é *fundamentaliter* na coisa.

Podemos, agora, tornar claro o pensamento pitagórico, e também o dêsse grande pitagórico que foi Platão. O que, *pelo qual* as coisas são o que são, é o esquema *concreto* na coisa,

que nela permite que tenha esta forma e não aquela, seja isto e não aquilo (essência), que, na coisa, é real, e, nela, identifica-se com a sua existência de coisa esta ou aquela.

Mas o que se dá nesta coisa, e que a permite que seja o que é e não outra, é algo que é da aptidão do ser, pois, do contrário, jamais teria *sido* nesta coisa. Ora, como tudo que acontece no mundo do devir teve um princípio e terá forçosamente um final, a essência, que nesta coisa se existencializou, não podia ser antes dessa existencialização um mero nada, porque se fôsse nada como poderia ter ela surgido nesta coisa, pois se do nada nada se gera?

Neste caso, essa essência, antes de dar-se existencialmente, era um possível, e como possível era uma aptidão no ser. E como pôde ela existencializar-se? Teria saído de seu ser aptitudinal para existir aqui e agora? Não, ela continua, na ordem do ser, a ser uma aptidão do ser, porque o ser sempre pode ser o que esta coisa é, e, conseqüentemente, o que se deu, foi apenas uma cópia da essência, como diria Platão, na coisa, *eidos* (forma), que tem um modo de ser essencial, formal, no ser, que não deve ser confundido com o modo de ser tópico do que está aqui ou ali.

Mas, como se teria dado essa existencialização, que é singular, de um ser essencial, que não é nem singular nem geral, mas indiferente no ser, como o chamará posteriormente Avicena? Pela simples razão que, o que neste momento copia a forma, é algo que tem ser e, como ente, não saiu da ordem do ser, onde é mantido, embora se dê copiado agora. E tal se dá por que entre um e outro há a identificação do ser, que não permite que algo dêle se afaste nem o contradiga.

Portanto, a cópia platônica é o *arithmós* concreto, que é o *arithmós plethos*, ou *tónos* dos pitagóricos ou outro *arithmós*, e que, na linguagem platônica, é uma cópia do *arithmós arkhê*, *arithmós* supremo, *arithmós eidetikôs*, da forma platônica, que é imitado pelas coisas, pois êle continua pertencendo ao mundo das formas, que é o mundo das aptidões do ser, o mundo dos

possíveis finitos, mas que, no ser, é acto de ser, que é um mundo real, mas de uma realidade diferente da realidade do mundo cronotópico, das coisas que se dão agora, aqui ou ali, pois aquelas se dão numa realidade, que não se limita aqui nem ali.

Vê-se, dêste modo, que as constantes oposições que se dão no conhecimento, são oposições importantes para a dialéctica, pois ela não foge à crise, nem quer deixar-se avassalar por ela, criando abismos entre os opostos, mas concrecionando-os para uma visão mais ampla e mais concreta do universo.

* * *

Fundando-nos no que até aqui foi examinado, verificamos que o nosso conhecimento, embora verdadeiro, não esgota a verdade dos factos que em muito não podemos totalmente captar. Portanto, conhecemos desconhecendo, mas para conhecermos algo, precisamos desconhecer algo, porque todo conhecimento é separar, é um captar entre, é um acto *inter lec*, intelectual, acto crítico, porque, nêle, realizamos uma crise, uma análise, uma *análysis*, um acto de desligar, como nos mostra a etimologia grega, uma separação, uma dis-solução, separação das partes de um todo.

Quando conhecemos, estabelecemos *intentionaliter* a dissolução, a separação das partes das coisas, reduzidas agora a esquemas noéticos com imagens representativas, como a memorização do facto, ou imagens sem *re-apresentações*, como a classificação dela em conceitos, em esquemas abstractos.

Ao compreendermos o nexo do nosso conhecimento, que obedece ao dos nossos esquemas, podemos captar que há um nexo também no nosso desconhecer. Desconhecemos o que não é assimilável aos nossos esquemas acomodados; portanto, se queremos conhecer o que se nos escapa esquemàticamente, precisamos de outros esquemas que possam realizar a operação que não podemos fazer, e que, por seu intermédio, possamos reduzir aos nossos esquemas o que é do esquema das coisas.

Os nossos instrumentos, aparelhos de precisão, aparelhos super-sensíveis (porque ultrapassam a esquemática dos nossos sentidos), são a ampliação da faixa esquemática de que dispomos para podermos saber o que, naturalmente, "não podemos" saber das coisas. Não procedeu a ciência à ampliação dos nossos esquemas? Que são os telescópios e os microscópios senão a ampliação da nossa visão, permitindo-nos penetrar no que ultrapassa o campo cognoscitivo normal?

Portanto, já sabemos *por que* desconhecemos. E já sabemos também que, para conhecermos mais, precisamos dispor de maior número de esquemas. Ora, a análise que fazemos, a crise que instalamos em nossas críticas cognoscitivas, permite-nos desdobrar os factos para conhecê-los, reduzindo-os às formalidades que êles simbolizam. Nesse acto de abstracção, que é acto de separação mental, não realizamos o desmembramento das coisas que permanecem concreta, mas apenas um desdobramento pelo espírito. E se nos mantivermos nesse estado de separação, esquecendo de concrecioná-las na totalidade, como estão concrecionadas as coisas, realizamos uma forma viciosa da abstracção, o abstractismo, e caímos profundamente na diácrise, que é, aí, um aumentar das distâncias, com o perigo de estabelecer abismos entre as coisas, umas das características da crise humana, que os interpõe, onde a natureza não os tem nem os estabelece. Eis aqui, em linhas gerais, a crise instaurada pelo homem, da qual decorrem, como ainda veremos, conseqüências tremendas, por cairmos no pensamento abissal.

Chamamos de decadialéctica a dialéctica que opera em dez campos com suas oposições. Já estabelecemos dois: o campo da oposição sujeito × objecto e, no sujeito, o campo da razão e da intuição. A primeira capta o geral, pois as formalidades estão totalmente separadas e abstraídas; e a segunda capta o singular. Esta estabelece um esquema fáctico-noético da coisa, que é uma imagem com representação, um esquema sensível do que a coisa é; ou, melhor, do que a coisa simboliza em esquemas sensíveis. O esquema abstracto-noético, construído pela razão, é o conceito.

Mas um terceiro e quarto campo, com suas contradicções, podem ainda ser assinalados; o do desconhecimento e do conhecimento racionais, que operam na captação dos esquemas abstractos, que, ao mesmo tempo, implicam os que são desprezados, inibidos, ou, seja, o da actualização e da virtualização racionais, e o da actualização e da virtualização intuitivas. Temos, assim, outros campos que iremos assinalar a seguir, os quais, não sendo esquecidos, e permanecendo concrecionados em todo o nosso acto de conhecer, permitem uma metodologia que nos assegura um melhor assenhoreamento dos factos, porque já conhecemos que conhecemos, e conhecemos que desconhecemos, o que já é um saber mais amplo.

O objecto, não sendo totalmente captado por nós, podemos considerá-lo como actualidade e virtualidade. Ademais, o objecto não actualiza tôdas as suas perfeições, e contém outras em vias de actualização. Cada ser finito é uma perfeição em acto, porém, não actualiza tôdas as suas perfeições possíveis. Por isso, pode ser considerado em suas possibilidades reais, potenciais, e nas não-reais, que são aquelas que não estão contidas na sua forma actual. Assim um ser determinado só pode actualizar o que está na sua forma. Outras possibilidades só poderão estar mais próximas se sofrerem uma mutação substancial, como ainda veremos mais adiante. Temos aqui, portanto, três novos campos de análise, ao estudarmos o objecto, que correspondem ao sétimo, oitavo e nono campos, que são os seguintes, abaixo descriminados.

Campo da actualidade e da virtualidade do objecto, que pode ser considerado, sob seu aspecto intensista ou sob o extensista, que são antinomias da tensionalidade do objecto. Considerando o que nêle tende para fora, temos a extensidade, cujos factôres examinamos em "Filosofia e Cosmovisão"; e o que nêle tende para si mesmo (*tendere in*), temos a intensidade. O quantitativo é sempre extensivo, enquanto o qualitativo é intensista. A qualidade é tal em si mesma e não implica qualquer extensão para a sua compreensão. O verde é verde em si mesmo e não tal extensão de verde. A qualidade

é vertical, enquanto a extensidade é horizontal, tomados tais têrmos analògicamente. A intensidade conhece graus de mais ou de menos, enquanto a extensidade revela-se através do maior ou menor. A extensidade, como predominantemente quantitativa, permite uma medida da mesma espécie, mas menor, pois é medida pelo menos. A intensidade, por ser predominantemente qualitativa, mede-se pela perfeição específica. Assim o verde é mais verde ou menos verde, tomando-se como medida um verde perfeito, embora sem posse actual por nós, mas apenas virtual.

Quando se reduzem as intensidades à extensidade, tendemos para o mecanismo. Neste caso, não há solução da crise aberta entre essas antinomias, porque a redução é um meio abstracto de fugir a ela, e não de compreendê-la dialècticamente. O mecanicismo julgou que era possível reduzir os corpos ao quantitativo, e caiu numa forma viciosa da abstracção, o abstractismo, que virtualiza totalmente o aspecto inverso, cuja positividade não pode ser negada.

A extensidade exige a presencialidade da intensidade, sem que uma esteja implicada na outra, mas, apenas, uma se dá ao lado da outra. A quantidade tem qualidades, e estas a determinam. Uma quantidade sem qualidades seria totalmente indeterminada, e seria nada, porque a quantidade é a formalidade fundada no aspecto predominantemente extensista dos sêres, como a qualidade é a formalidade que se constrói sôbre os aspectos predominantemente intensistas. Há uma distinção real-formal entre ambas, não real-física, pois não se podem dar separadas, nem são de per si subsistentes, pois são accidentais.

Observar os factos apenas extensivamente é considerá-los apenas mecanicistamente, abstraindo-lhes o que é intensista, qualitativo sobretudo. Assim, dentro da lógica, a compreensão de um conceito, que é o conjunto das suas notas, é anàlogamente intensista, enquanto a sua extensão, isto é, o número de indivíduos que o simbolizam, é analògicamente extensista. Se considerarmos um ser apenas em suas notas individuais, heterogêneas, tendemos a vê-lo intensistamente, enquanto apenas as consideramos para estendê-las ao indivíduo como membro de uma série, vemo-lo extensistamente. Um ser humano, visto em sua individualidade, é intensistamente considerado, se o vemos apenas como um ser humano, um indivíduo, que faz parte de uma série, como um soldado de um batalhão, despojamo-los das suas qualidades para considerá-lo apenas na extensão de que faz parte. Como a razão actua, tendendo para a extensidade, e os conceitos podem ser considerados por ela mais sob o ângulo extensista do que intensista, é comum, no racionalismo moderno, uma tendência mecanicista e uma visão abstractista dos factos.

Nossa época está sob a égide da extensidade, portanto da predominância do quantitativo. Em todos os sectores da vida social, há uma tendência marcante a valorizar o quantitativo, portanto o abstracto, abrindo-se a diácrise e instaurando-se abismos, onde não deveriam dar-se. A tendência quantitativista, vêmo-la na maneira do Estado considerar os indivíduos apenas como números, como membros de uma colectividade, bem como nas ideologias que tendem a desvalorizar o indivíduo e a valorizar apenas o componente do grupo, como o soldado, que é reduzido a um número de uma unidade, e que perde a sua personalidade ante o exército, que o considera apenas sob ângulos abstractistas, virtualizando-lhe o sentido concreto e o seu significado.

O décimo campo, de grande importância no exame dos factos, é o do variante e do invariante. Em todos os factos há o que nêles se repete e o que nêles é novo. Todo facto repete uma formadidade, mas todos têm algo que é variante, que é da sua historicidade. A invariância, encontramo-la até naqueles cuja heterogeneidade é tão grande que nos parecem totalmente novos, como os que pertencem ao histórico-social, os factos da economia, da sociologia, etc.

Há nêles os variantes e os covariantes que com êles cooperam. Assim, no cálculo dos tensores de Einstein, vemos essa oposição. A gravitação, por exemplo, é um invariante, pois

todos os corpos estão sujeitos a ela, mas, no acto da gravitação, há os covariantes que o acompanham, e com êle se coordenam.

Ao procedermos a uma análise decadialéctica, temos de considerar todos êsses campos, se queremos usar uma metodologia que nos permita ver cada facto sob todos os ângulos possíveis. Entretanto, nunca devemos esquecer que todos êles se interactuam, realizando a reciprocidade pela delimitação que uns exercem sôbre os outros, ora actuando como estimuladores, ora como obstáculos, mas sempre invariantemente presentes, marcando vectores diversos, mas afirmando a sua positividade.

Todos êsses campos nos revelam as antinomias que podemos encontrar no conhecimento dialéctico, e todos êles são manifestações da crise, inseparável sempre de todo ser finito.

A decadialéctica é uma dialéctica da *crise* e não *de* crise, por que, realizando as diácrises para a análise, não esquece de concrecioná-las na síncrise, e abrir caminho para a transcendência, sob pena de cair no abstractismo, o que com ela se quer evitar a todo custo.

A decadialéctica realiza a síntese no seu verdadeiro sentido, isto é, compreendendo que, na tese e na antítese, está sempre a tese (*thesis*, posição), as quais se colocam *ob*, uma ante a outra, presentes sempre em seus pares de opostos contrários, mas presencialidades, antinomias, cuja verdade de uma não implica a falsidade da outra, pois são ambas verdadeiras. E como êsses pares de opostos contrários se dão em face de outros, no conhecimento decadialéctico há necessidade de considerá-los sempre presentes, se não queremos cair no abstractismo, que consiste em não compreender a crise em seus dois vectores de diácrise e de síncrise, ou afirmando um em prejuízo do outro, ou negando ambos por uma falsa fusão que não corresponde à realidade, mas sim aos desejos humanos de não enfrentar as grandes dificuldades teóricas, que sempre oferece tôda e qualquer realidade, num constante desafio à nossa inteligência.

Todo facto, como tôda idéia, não se dá isolado da sua circunstância ambiental, que, no primeiro caso, é física e, no segundo, é ontológica. E cada unidade (pois o conceito é uma unidade; um juízo é uma unidade), um facto qualquer do mundo cósmico que pode e deve ser tomado como unidade, pode e deve ser visto, pára que o captemos em sua concreção, sob cinco planos:

1.º — como *unidade*, quando estudado em si, ou em seu processo interior, como por exemplo, um neurônio;

2.º — como *totalidade*, pois está imerso numa tensão, que com êle compõe um todo próximo, como o neurônio na fibra ou nervo;

3.º — como *série*, ao fazer parte de uma totalidade que com outras se *seria* numa totalidade maior, como por exemplo, o neurônio da fibra ou do nervo, que pertence à inervação de um órgão;

4.º — como um *sistema*, quando a estructura em que se seria, se conjuntura num esquema tensional, como por exemplo, o neurônio do nervo, que pertence à inervação de um órgão, ao fazer parte do sistema nervoso;

5.º — como *universo*, quando a conjuntura de que faz parte sistemàticamente pertence a um universo tensional, como o mesmo neurônio no organismo humano.

Essa visão plânica de cada facto ou de um esquema abstracto-noético, como o conceito, permite reconhecer uma reciprocidade e uma actuação da totalidade sôbre a parte componente, pois o todo actua, como todo, sôbre cada uma de suas partes, o que em breve examinaremos, aspecto crítico dialéctico de máxima importância, que foi totalmente virtualizado pelos mecanicistas que, dêsse modo, tiveram apenas uma visão abstracta da realidade.

Não perceberam bem o papel importante que exerce o todo sôbre a parte, que lhe dá uma finalidade extrínseca importante, que não é puramente accidental, pois está concrecionada com

a própria substância do elemento componente. Assim a fibra nervosa, como uma totalidade, actua e delimita a acção do neurônio; a inervação do órgão, a da fibra nervosa e a do neurônio; o sistema nervoso, como um todo, delimita a da inervação, a da fibra e a do neurônio, numa interactuação importantíssima, com a natural predominância do todo sôbre a parte, que lhe marca uma direcção, o que é importante salientar para uma visão mais concreta dos factos, sem excluir o que é inerente à parte.

À crítica, que se realiza nos dez campos, chamamos de decadialéctica, e a que se realiza nos cinco planos, de pentadialéctica, as quais permitem outras análises que formam as seis providências de todo exame decadialéctico, que é uma metodologia para evitar o abstractismo, a actualização da diácrise com a virtualização da síncrise.

A decadialéctica é, assim, a metodologia de penetração analítica da crise, considerando-a sob os aspectos da diácrise e da síncrise, realizando, dêste modo, certa concreção, permitindo ao homem permanecer dentro da realidade em qualquer plano que fôr considerada.

Não será fácil compreender-se daqui por diante como se dá o pensamento abissal. Êste consiste em abrir o diástema entre as formalidades ou os factos, actualizando e valorizando a diácrise por um lado, excluindo totalmente o nexo de realidade da idealidade e de idealidade da realidade, que é dada pela unidade do ser, colocando o homem, fatalmente, no estado de desesperança.

* * *

Se observarmos o ser humano, podemos considerá-lo sob quatro aspectos: como possuidor de um corpo, portador de um psiquismo, pertencente a um grupo social, uma colectividade humana, e ubiquado num território.

Êsses quatro aspectos são imprescindíveis para que o homem exista, pois, como homem, tem um corpo e um psiquismo, e para surgir exige um casal que o anteceda; e para viver, uma circunstância ambiental.

O homem é, assim, corpo e espírito, intrìnsecamente considerado; circunstância ambiental e sociedade humana, extrìnsecamente considerado.

Os dois primeiros são factôres intrínsecos; factôres extrínsecos os dois últimos.

Se nos colocarmos na classificação aristotélica, diremos que o homem é matéria e forma. A matéria é o seu corpo animal que tem uma forma animal-humana. Como espírito, tem uma forma, a alma, cuja matéria, por êle informada, seria o psiquismo.

O ser humano, para ser concretamente considerado, exige êsses quatro factôres, que chamamos, aos primeiros, de *emergentes*, porque emergem do ser humano; aos segundos, de *predisponentes*, que o antecedem e o sucedem, que com êle mantêm uma reciprocidade constante, permitindo que surja, permaneça, desenvolva-se.

Podemos considerar o homem formalmente como animalidade e racionalidade, como o faz a filosofia que segue a linha aristotélica. Mas, jamais poderemos ter uma visão sincrítica do homem se o separarmos dos factôres ecológicos e dos histórico-sociais, porque nêle actuam e são, por sua vez imprescindíveis para que o ser humano surja.

Êsses últimos factôres actuam predisponentemente, favorecendo actualizações da emergência humana. Os factôres emergentes, que são os princípios intrínsecos, que se estudam na Ontologia, marcam o campo delimitado da acção possível de um ser. *Actus sequuntur agens*, diziam os escolásticos, os actos seguem-se ao agente, pois o agente actua segundo a sua forma. Uma coisa só pode actualizar o que já está contido como possibilidade de sua forma. Um ser só realiza o que já está contido em sua emergência.

Tudo quanto o ser humano realize só o pode fazer proporcionadamente à sua forma. O pensamento mágico consistiria em admitir que um ser poderia actuar além e acima da sua forma e da sua natureza, como uma planta falar, ou uma lápide ter sentimentos, o que seria sobrenatural (1).

Portanto, os factôres predisponentes actuam proporcionadamente aos factôres emergentes. Se as condições do ambiente histórico-social favorecem tal ou qual reacção, esta dependerá da emergência dos sêres humanos que nêles se encontrem.

Uma totalidade actua sôbre as unidades que a compõem, como uma predisponência para estas, permitindo eclodir o que elas têm emergentemente, e não mais. São ainda tais aspectos revelações nítidas do princípio de razão suficiente, neste caso *formal,* pois um ser actua segundo a sua forma, mas condicionado pelos factôres predisponentes, pois actuar precisa não só poder intrìnsecamente actuar, como também extrìnsecamente. Entre êsses factôres, que têm sido tantas vêzes objecto de estudos em nossas obras, instala-se a crise, pois se distinguem, não só real-formalmente, mas real-realmente e real-fìsicamente. Os primeiros (os emergentes) são essencial e formalmente necessários; os segundos são ônticamente necessários.

Enquanto os primeiros são essenciais ao ser, os segundos são dinâmicamente necessários, mas extrínsecos à tensão componente do ser, embora também imprescindíveis para que êle surja e perdure.

A definição formal clássica satisfaz-se com os primeiros. Basta apenas para definir formalmente o homem, considerá-lo como *animalitas* e *rationalitas.* Mas, para compreender a onticidade humana, é imprescindível considerar os factôres predisponentes que penetram numa definição dialéctica. Poder-se-ia dizer, no entanto, que os primeiros exigem os segundos, e já os incluem. Não há dúvida, mas quando tivemos ocasião, na "Lógica e Dialéctica", de examinar decadialècticamente o

---

(1) O sobrenatural não é contra e fora da natureza, mas o que é desproporcionado à natureza de uma coisa.

conceito econômico de valor, vimos que, por não se considerar o aspecto antinômico do valor de uso e do valor de troca, o primeiro intrínseco, e o segundo extrínseco, na sua interactuação, na sua reciprocidade, economistas de valor haviam caído em formas abstractistas e, conseqüentemente, construíram visões viciosas e deformadas da realidade econômica.

E para exemplificar o que dizemos, basta que atentemos para o *biologismo,* que tende apenas a actualizar os factôres bionômicos, que são do corpo, ou para o *psicologismo,* que tende a actualizar e dar o carácter de predominante aos factôres psíquicos, ou para o *sociologismo* e o *historicismo* que tendem a actualizar apenas os factôres histórico-sociais, e para o *ecologismo,* que quer explicar o homem apenas como um produto dos factôres ecológicos (clima, ambiente geográfico, etc.).

Ante a interactuação dêsses factôres, que cooperam na formação do ser humano quando os separamos, quando entre êles se estabelece um alongamento do diástema, realizamos a diácrise, e caímos, fatalmente, nos abstractismos já conhecidos. A predisponência condiciona a emergência, covariantemente, a ser isto ou aquilo, isto é, o que a emergência já contenha em potencial.

Se compreendermos e bem usarmos a dialéctica dos factôres emergentes e predisponentes, evitaremos cair em certas explicações históricas, sociológicas, biológicas, etc., que são mais produtos da diácrise sem a síncrise, e que favorecem o surgimento do pensamento *abissal,* com os males que dêle decorrem.

Ademais o pensamento, que não seja aqui sincrítico, é um pensamento genuìnamente mágico, porque daria a um factor a capacidade de realizar o que êle não contém em potência, e, neste caso, haveria um surgimento do nada, o que é excluído da filosofia, sem o qual não há possibilidade nenhuma de filosofar. E' o axioma da filosofia grega: *do nada nada se gera* (*ex nihilo nihil*), e o *nada,* aqui, seria tomado em sentido absoluto, pois a possibilidade pode ser *nada em acto,* e *não nada em potência.* E se a potência não é admitida, tere-

mos, então, o nada absoluto, o que torna o pensamento fatalmente aporético.

Fundamentar-se na cooperação dos factôres emergentes e predisponentes para o surgimento e o processo de um ser, é colocar-se positivamente na crise, sem ampliar a diácrise e sintetizar esta através da síncrise, para superá-la, como veremos, oportunamente, é ter, em suma, um pensamento genuìnamente dialéctico.

Na análise dialéctica de um tema qualquer, nunca se devem esquecer os factôres emergentes e predisponentes, e partir-se sempre da certeza de que se interactuam; e que há entre êles uma reciprocidade constante; do contrário, tenderemos a cair no abstractismo, que tantos males já produziu, não só para o pensamento humano como para a vida histórica do homem. Um rápido exame de muitas ideologias logo nos mostraria quanto há de pensamento abissal e abstractista, e quanto têm elas servido mais para separar os homens que para reuni-los, actuando como factôres destructivos e não constructivos.

A emergência actualizada procede como predisponência, como no ser humano, as actualizações provenientes do temperamento, pelo favorecimento dos factôres predisponentes, por sua vez, como produtos, actuam como predisponência de outras emergências.

Tais aspectos são fáceis de ver no campo da história. O que o homem actualiza através da cultura (que inclui a técnica) actua sôbre a emergência, permitindo novas actualizações, até o esgotamento das possibilidades de criar. Desde então vive dos seus produtos, como nas fases chamadas *civilizadas*, para ficarmos, aqui, em parte, dentro da concepção de Spengler.

E' que as culturas também têm uma forma, isto é, um conjunto de esquemas que se estructuralizam numa tensão coerente, como ainda veremos ao examinar a crise na história, o que nos permite compreender os ciclos culturais, e a razão pela qual a vida do homem não revela uma constante ascensão, mas uma alternância de fluxos e refluxos, até o esgotamento das

possibilidades da sua forma. E' o que se verifica na arte, ao surgir uma escola, a qual revela uma esquemática que se estructuraliza.

Nela há possibilidades emergentes, que os factôres predisponentes permitem que se actualizem, ou não. Quando se dá o esgotamento das actualizações, que estão sempre condicionadas pela predisponência, ela estanca, enfraquece, e morre seu ímpeto criador. Tais factos, fàcilmente assinaláveis, e por nós oportunamente examinados, facilitam compreender a exactidão da nossa doutrina dos factôres emergentes e predisponentes, que encontram, em tôdas as esferas, robustos testemunhos do seu valor (1).

---

(1) A geração vital consiste em transmitir uma forma da mesma espécie ao ser gerado, como se dá na geração humana. O ser vivo é gerado pelo ser vivo. Neste caso, seria um exemplo da predisponência criando a emergência. E' mais um exemplo dessa interactuação entre ambas, que pròpriamente uma prova a favor da predisponência apenas. E a razão surge porque é preciso saber que a vida transmitida não é criada pelos antecedentes, mas pela emergência que nêles prossegue e se transmite ao novo ser. Não há pròpriamente interrupções na *vida*. A vida dêste ser prossegue a vida do primeiro ser. O aspecto formal que cada vida pode ter é já produto de uma série de processões activas e passivas, que se dão na passagem de *formas virtuais* para *formas actuais*, como a semente é a forma virtual do arbusto e, êste, como forma actual, é a forma virtual da árvore, e assim sucessivamente. O ser vivo, enquanto não está definitivamente formado, conhece dessas actualizações formais, como bem o expõem os escotistas. Mas aqui tangemos o terreno da Cosmologia, e êste ponto só pode ser examinado em nossas obras de problemática sôbre temas cosmológicos. A emergência não se separa nunca da predisponência anterior, nem da que a acompanha. Mas a geração de um ser depende dessa predisponência antecedente, que já contém virtualmente a emergência, que é pròpriamente a natureza da coisa, tomada mais do ângulo essencial, da sua forma. Em "Filosofia Concreta", expomos apodìticamente, em juízos necessários, a prova dessas teses.

ONTOLOGIA DA CRISE

A decadialéctica é assim uma metodologia, que se pode empregar para clareamento das idéias, através das idéias, pelo nexo de realidade que as unifica, como é um clareamento dos factos pelos factos, pelo nexo de idealidade que nêles há.

E' a decadialéctica uma metodologia para penetrar na crise e examiná-la. Impõe-se agora esclarecer duas expressões que geram tantas desconfianças.

Se com a decadialéctica podemos construir uma filosofia *da* crise, com ela podemos evitar uma filosofia *de* crise. A primeira é o produto de um exame da crise em seus dois períodos, que colima por uma visão concreta da totalidade; a segunda é uma filosofia que surge de uma abstracção, ou pelo excesso da diácrise, ao abrir e aprofundar abismos, ou pela actualização excessiva da síncrise, que termina por reduzir um dos têrmos antinômicos da crise a um único, tentando construir uma filosofia da identidade, mas pela abstracção de um dos opostos, cuja positividade passa a ser negada ou reduzida a outra. Dessa forma, a filosofia de um Parmênides é uma filosofia *de* crise, pois reduziu tudo à identidade, virtualizando a heterogeneidade a ponto de negá-la, por excesso de actualização sincrítica.

A filosofia de Heráclito é uma filosofia *de* crise, porque, actualizando a heterogeneidade, excedia-se na actualização da diácrise.

O mecanicismo de Demócrito é uma filosofia *de* crise porque abre os abismos entre as partículas (átomos), para reduzir tôda a realidade ao nexo apenas das figuras, mecânicamente

surgidas da agregação e da desagregação, abrindo um abismo, no vazio (*to kénon*), que Demócrito, caindo na aporia inevitável que êste geraria, por ser *nada*, termina por dar-lhe qualidades físicas, considerando-o alguma coisa, tentando, assim, uma síncrise frágil, que não pôde salvá-lo da crise em que permanecia o seu pensamento.

Poderíamos aqui delinear, desde já, todo o pensamento *de* crise na filosofia e na ciência, o que deixaremos para o lugar oportuno, pois antes desejamos caracterizar, de modo claro, o valor ontológico da crise, para depois estabelecer a análise decadialéctica dêsse tema, ou seja a crítica da crise, e a concreção final, já fácil, em vista do que até aqui foi analisado e esclarecido.

Posteriormente, então, poderemos invadir as diversas esferas, onde a crise se instala com os seus dois períodos antinômicos, que nos auxiliam a ter uma visão mais clara, e de conjunto, da realidade e da idealidade, a primeira como o nexo das coisas reais, e a segunda como o nexo das coisas ideais, mas que se entrosam no nexo de realidade da idealidade e no nexo de idealidade da realidade, como já tantas vêzes salientamos em nossos livros, e ainda teremos ocasião de ressaltar, com outras análises, que os nossos estudos realizados até aqui nos permitem estabelecer.

Caracterizados os conceitos de finitude e o delimitação, um não deve ser reduzido a outro. Um ser é limitado pelos de sua ordem (outros) ou pelos das ordens superiores, e não pelos das ordens inferiores. O Ser Supremo não conhece limites porque o nada, por ser nada, e não ser ser, não *poderia* limitá-lo (pois carência de ser é carência de poder, e o nada é carência de tudo).

Os sêres corpóreos são limitados uns pelos outros e por si mesmos, e pela forma, que lhes dá a estructura ontológica intrínseca. O limite, vimos, é limite *de* e limite *entre*, quando é também um limite extrínseco, pois quando é *de*, é de a coisa e de o que não é, e é *entre*, porque separa. Mas êsse entre

funde-se com o primeiro, porque onde termina também começa o outro, como vimos.

O limite é, assim, um ser inerente ao limitado e ao limitante, pois o que limita é também limitado, e vice-versa.

Mas, no devir, há uma victória sôbre o limite, porque, no devir, há a presença de uma actividade.

No devir, há um acto que actua uma actividade; há, portanto, algo que ultrapassa o limite ao estabelecê-lo, pois ao estabelecê-lo já o ultrapassa, porque se declara onde cessa um ser de ser, declara também onde começa "outro" a ser. No devir, há sempre o actualizar de uma possibilidade, pois dá-se quando o que era em potência se torna em acto. Não esqueçamos que nos referimos aqui apenas ao campo do corpóreo.

A limitação não é um puro nada. Ela tem uma positividade. E é, conseqüentemente, *entitas*, uma entidade, porque tudo quanto não é um puro nada é alguma coisa, é um ser, e tem uma entidade, em si ou em outro, não importa, mas é uma entidade. Em suma, tem entidade tudo quanto não é um puro nada.

Os sêres finitos podem ser vistos como potência e acto. E como tais podem ser observados da seguinte forma:

Potência e acto:

— na ordem da essência: matéria e forma: composto e específico;

— na ordem do ser: essência e existência.

Do composto matéria e forma nasce um existente, e surge uma nova forma da reunião de essência e existência (*extra status possibilitatis* = fora do estado de possibilidade). Surge o ente (*id cujus actus est esse* = aquêle cujo acto é ser, que se realiza no pleno exercício de ser, o existente).

O ser finito é crise. A emergência é constitutiva da sua estructura ontológica; a predisponência é a circunstância ambiental. A estructura ontológica lhe é dada pela forma que tem, e esta se torna efectiva, entra na ordem efectiva de ser, quando inclusa na predisponência que, cooperando com aquela, permite o surgimento da tensão esquemática do ser, que é a sua estructura ontológica. Sem a predisponência, o ente seria mera possibilidade, pois os entes surgem com a *sua* forma, quando as condições predisponentes o admitem.

E' o que nos revala o nexo da realidade, quando se trata dos sêres físicos, corpóreos.

No mundo das idéias, o nexo destas antecede ao acontecer, porque se dá fora do acontecer; dá-se na idealidade. A idéia de gênero implica a de suas espécies, mas são contemporâneas, como a idéia de bem não surge quando o homem a capta. Os pensamentos, que dão o nexo de idealidade, estão já dados, independentemente do devir dos sêres corpóreos.

Se os homens não os captam, tal não implica que sejam meros nadas. Nem tampouco podemos reduzi-los a apenas esquemas abstracto-noéticos, pois têm êles uma realidade formal *extra mentis*, como bem o mostrava Duns Scot, e que é o esquema concreto.

Quando o homem estructurou o esquema ontológico de totalidade, êsse já era um esquema da realidade, que a ideação humana poderia estructurar como o fêz.

A idealidade da realidade é real, independentemente do homem. Se êsse não tivesse surgido, havia sempre a possibilidade de um ser intelectual qualquer poder captá-la.

E' fácil compreender-se esta afirmativa, se atentarmos para o seguinte: o que se acha ainda na profundeza da terra pode ser objecto de especulações de carácter científico e filosófico, mas falta-nos a suficiente experimentação para dizermos com tôda segurança que é assim ou de outro modo.

Todos os pensamentos, que o homem pode captar do que lhe é inteligível, estão em estado potencial para o seu espírito. Ao conhecê-los, poderá ver que êles são dêste ou daquele modo, e poderá captar o nexo de idealidade que a realidade possui. Todo o universo é um grande pensamento neste sentido, do qual podemos inferir, conexionadamente, um número ilimitado de pensamentos, segundo o grau da esquemática que possuirmos.

O nosso acto de pensar, que é psicológico, é o acto de captar o nexo de idealidade que há na realidade. Êsse nexo, que captamos, não é falso; pode ser verdadeiro *totum*, não *totaliter*. Não captamos totalmente o nexo de tôda idealidade do ser, porque precisaríamos de uma mente infinita para tal realizar. Mas podemos captar, segundo a nossa esquemática, um nexo de idealidade, que está na realidade das coisas.

Desta forma, colocando dialècticamente o nosso pensamento, salvamo-nos do cepticismo e do dogmatismo, que são duas posições de crise sôbre a possibilidade gnosiológica do homem.

Êstes pensamentos, que a mente humana abstrai, não subsistem de *per se*, mas estão no nexo da realidade que também é ideal. A mente humana realiza a *aphairesis aristotélica*, a *abstractio* dos escolásticos, a abstracção das formalidades, e as conexiona, numa ordem de simultaneidade. Se as pereiras estão aqui e ali, em continentes diversos, estão tôdas formalmente ubiquadas na sua espécie, que formalmente está no seu gênero, embora os indivíduos se dispersem pelo mundo. A realidade tem um nexo de causa e efeito, e êsse nexo é traduzido formalmente pela hierarquia dos conceitos. Há, assim, uma analogia entre a ordem ôntica e a ontológica, analogia que admite, porém, uma única excepção, e que consiste em admitir que a mente humana é capaz de distinguir o que não é distinto *ex natura rei*, da natureza da coisa. Êsses entes, de razão (*entia rationes*), meramente conceptuais, cujo único fundamento está na mente humana, e não nas coisas. A sua realidade seria apenas conceptual e não real-real, nem muito menos real-física, o que não é matéria pacífica na filosofia.

Mas teríamos que abordar aqui um tema de ontologia, cujo esclarecimento não é necessário para o desenvolvimento de nossa tese, que é a possibilidade da construção de uma filosofia *da* crise, e, conseqüentemente, de se ter uma visão crítica da crise do existir finito (1).

(1) Na verdade, há mais que analogia entre a ordem real e a ideal, pois há aspectos unívocos que não poderíamos tratar aqui e que são examinados exaustivamente em "Filosofia Concreta", por exigirem um amplo estudo dos nomes comuns dos sêres, o que leva a examinar o tema da analogia, da equivocidade e da univocidade, em campos que ultrapassam o dêste trabalho.

OS FACTÔRES EMERGENTES E OS PREDISPONENTES

O problema crítico, na gnosiologia, consiste no exame da "pedra de toque" (*kriterion* dos gregos) para avaliar a verdade dos nossos conhecimentos. Não só se apresentam para nós como problemas a possibilidade de conhecer, como o modo de conhecer, qual o órgão do conhecimento, o conteúdo dêste, e, sobretudo, a validez das nossas afirmativas.

A adaptação psicológica do homem ao mundo ambiente é análoga à adaptação biológica.

O ser vivo coloca-se ante o mundo circunstancial munido de seus esquemas, que operam como factôres emergentes (forma e matéria), os quais, por sua vez, são consolidações de uma interactuação dos factôres emergentes e predisponentes, cuja interactuação e reciprocidade (pois são antinômicos e cooperantes), nunca se deve perder de vista, a fim de evitar uma visão meramente abstractista dos factos.

Êsses esquemas, cuja gênese é um longo capítulo da biogênese, bem como da psicogênese, constituem o lastro dos esquemas sensório-motrizes, que permitem ao ser vivo a reacção ao meio ambiente, que se processa segundo a emergência e o estímulo, que a predisponência exerce sôbre aquela.

A adaptação biológica realiza-se por dois períodos:

1.º — acomodação dos esquemas emergentes à predisponência;

2.º — assimilação do meio ambiente à esquemática emergente.

O ser vivo processa-se nesta interactuação, e a sua adaptação se forma pela acomodação dos esquemas actuais e potenciais ao meio ambiente, e sofre, por sua vez, a actuação do meio circunstancial, *apenas no que dêle se adeqúa* ao ambiente, do contrário perece. Dêste modo, a adaptação animal ao meio ambiente se processa dentro da emergência, nos limites que formalmente ela estabelece, que é concretamente compreendido dentro da esquemática específico-individual. A biologia nos mostra que o adágio da escolástica é verdadeiro, porque a acção segue ao agente, e êste actua, portanto, segundo a sua forma e, no caso individual, segundo a esquemática concreta que lhe dá o próprio ser.

Tôda a adaptação realiza-se, portanto, no campo dos limites da estructura ôntica do ser, dentro dos períodos de acomodação dos esquemas ao meio ambiente, aos factôres predisponentes, e da assimilação do meio ambiente ao ser vivo, segundo os limites dêsses mesmos esquemas. Dessa forma, o ser vivo assimila segundo os planos da sua esquemática. Biològicamente, assimila o que se homogeniza vitalmente ao organismo (crescimento pela alimentação) e, psìquicamente, por acções e reacções, dentro ainda dessa esquemática, *apreendendo*, segundo seu grau de apreensão sensível, por meio das intuições sensíveis, o que se assimila aos esquemas. Dêste modo, as inibições animais, por exemplo, processam-se dentro do campo da sua esquemática. O animal repele o que o põe em risco, segundo o grau de apreensão esquemática.

Todos êsses aspectos nos revelam a crise, tanto no campo biológico, como no psíquico, pois os limites estão aí traçados. Para que o ser ultrapassasse êsses limites ter-se-ia de dar uma destas duas soluções:

1.ª — por imanência, com a criação de novos esquemas, coordenados de e por esquemas anteriores, para adaptação aos factos novos. E' o que verificamos, por exemplo, no homem, que constrói novos esquemas, que são coordenações dos esquemas anteriores, para, com êles, acomodar-se aos factos novos

e permitir novas assimilações. Temos tais exemplos na criança. Todos os psicólogos e psicologistas admitem, pelo menos, que há na criança um esquema, que é inato, o de sucção. Êste não precisa de uma aprendizagem. E' um esquema, considerado, na sua totalidade, simples, embora não seja *simpliciter simplex*, pois é uma coordenação de esquemas do sensório-motriz, o que não caberia aqui estudar. Mas, no ser humano, ao nascer, está e já devidamente formado, e entra imediatamente em acção. Com êle, no decorrer do tempo, vão coordenar-se outros esquemas, como os tácteis, visuais, auditivos, além dos primeiros que se formarão com aquêle, como seja o esquema da deglutição, potencialmente apto, pois, na deglutição do leite materno, a saliva, já abundante, provocará uma série de esquematizações que se ligarão ao aplacamento da fome e à agradabilidade conseqüente ao desaparecimento do desprazer que a fome produz.

E' fàcilmente compreensível, considerado somàticamente, que o corpo da criança é uma esquemática complexa de ordem biológica e fisiológica, e que ela vem ao mundo com uma esquemática psíquica, apta às acomodações com o meio ambiente, pois a criança já nasce com um sistema nervoso, embora incipiente, mas apto a coordenar sensações e a estabelecer novos esquemas coordenados. Êste ponto, esquecido por tantos filósofos, é da máxima importância, pois nos revela que todo ser que surge tem uma emergência, pois, sendo alguma coisa, tem uma forma e matéria, e actuará segundo a sua esquemática primordial.

Fundados em tais factos é que os inatistas encontram para as proposições certa base positiva, embora, levados pelo abstractismo, caiam êles na aceitação de idéias inatas actuais, quando há apenas uma ptidão a elas, como em outros trabalhos nossos analisaremos e provaremos.

Vê-se, dêste modo, que o ser biológico se restringe dentro dos limites da sua constituição, isto é, dentro da estructura

esquemática ôntica que o forma, e actua segundo suas possibilidades e actualidades emergentes, condicionando a sua assimilação a essas mesmas emergências.

2.ª — Por *ultrapassamento*, ou melhor, por *transformação*. Neste caso, o ser, que se adapta, corromper-se-ia, através de mutações de ordem substancial. Não tendo, substancialmente, uma emergência capaz, segundo a sua forma, tendo de adaptar-se ao meio ambiente, êle pereceria, por corrupção da forma, e pela geração de uma nova forma. Neste caso, o ser deixaria de ser o que era para ser outro, formalmente outro, e estaríamos em face da corrupção de uma substância e simultânea geração de outra. Essa transformação se daria pelo desaparecimento de uma espécie e pelo surgimento de outra.

Dentro do campo filosófico, ter-se-ia de dizer que uma forma apenas actua dentro da sua esquemática, e forçada a ultrapassar-se formalmente daria início à sua desaparição e surgimento de outra forma, o que se revelaria através de processões activas e passivas, o que freqüentemente chamam *evolução*, mas em limites definidos.

Admitir-se-iam, dentro desta posição, apenas mutações accidentais e não substanciais, e a evolução se daria apenas no âmbito da forma, com modificações dos accidentes, naqueles limites. A evolução animal só pode realizar-se das seguintes maneiras:

a) ou se realiza dentro do âmbito da forma, e, neste caso, está condicionada à emergência da mesma, sendo a evolução, que é composta das processões activas e passivas da adaptação esquemática, por seus períodos de acomodação e assimilação, apenas uma mutação accidental, sem atingir a um ultrapassamento da estructura do ser; ou

b) há um ultrapassamento dessa estructura, e, conseqüentemente, sua ruptura como tal, portanto sua desaparição como tal, sua corrupção, e geração de uma nova forma, que, por sua

vez, tem uma nova emergência e se adaptará com seus períodos de acomodação e assimilação dentro do seu âmbito.

No caso *b*, teríamos de admitir que o indivíduo vivo, que sofre tal mutação, manteria a mesma matéria, mas substituiria sua forma, que é específica, havendo em tal salto uma passagem de uma espécie para outra espécie, o que é filosòficamente discutível e cientìficamente ainda não demonstrado.

Conter-se-ia, assim, a idéia evolucionista dentro do campo da forma que lhe traçaria limites. E se tal ultrapassamento se desse, o indivíduo tal deixaria de ser, para dêle surgir outro indivíduo, ou outros, o que só se dá na corrupção, como um corpo que, morto, se transforma em cadáver, mas deixa de ser o que era para ser outra coisa. A forma, especìficamente considerada, contém-se em limites estreitos, e ela, de per si, não se transforma em outra.

A nova forma que surge é outra e não a mutação daquela, pois a forma é, como tal, intransformável; imutável dentro do seu âmbito, isto é, dentro de sua estructura ontológica. O novo ser gerado é de *outra* forma, e não apenas uma *forma* que se transformou. A forma anterior permanece, como tal, na ordem ontológica e não se modifica, como o três permanece sempre três. E se a três juntamos um, e temos quatro, o quatro não é uma transformação do três, pois três é sempre três. Quatro já tem outra forma, e não é apenas a forma três à qual se agregasse alguma coisa, e que ao se lhe adicionar alguma coisa, se *transformasse*, pois, como forma, ela permanece sendo, ontològicamente o que é, podendo ter um correspondente em três coisas quaisquer; como forma é imutável e eterna.

Se um ser vivo, com sua forma específica, vem a desaparecer para dar surgimento a outro, ou gera outro de forma diferente, sua forma permanece dentro da ordem do ser, como permanece a do mamute, embora tenhamos outros sêres daquele decorrentes.

Êsses outros sêres, ou são produtos de uma mutação accidental da forma mamute, ou são outra forma, e não a do mamute que se transformou. Neste caso, houve o surgimento de uma nova forma, sem que aquela deixasse de ser na ordem essencial, embora não lhe caiba nenhuma correspondência existencial agora.

A imutabilidade da forma é assim um princípio filosófico. E a ciência, neste sector, só contribuiu para fortalecer tal pensamento.

Como a forma dos sêres vivos é transmitida, uma nova espécie, por geração espontânea, é impossível.

Como neste sector, de ricas conseqüências para o nosso pensamento, e para a tese que expomos nesta hora, há tantas incompreensões, seria interessante reproduzir uma preciosa passagem da obra de Tomás de Aquino, que permite uma noção clara do que é a forma e do seu verdadeiro significado, o que passaremos a glosar, e daí deduzir as conseqüências, as conclusões, que nos favorecem para a compreensão do problema da crise, que é, para nós, um dos problemas fundamentais da filosofia.

"Têm muitos uma opinião errada da forma pela razão de a considerarem como substância... E daí tem origem o êrro, tanto daqueles que admitem que as formas existem latentes (na matéria), quanto daqueles que pensam que as formas tenham origem numa criação. Pois êstes pensam que as formas esperariam o "devir", como esperam as substâncias; e, por não poderem encontrar coisa alguma, da qual as formas pudessem ser produzidas, supuseram que essas vinham criadas, ou, então, existiam na matéria. Com isso, perderam de vista uma coisa: o ser não espera a forma, mas o sujeito, mediante a forma, ou seja o devir, que conduz ao "ser", pertence não à forma, mas ao sujeito.

Pois a forma é chamada de ente, não que ela mesma o "seja" pròpriamente falando, mas porque, *através dela*, alguma coisa é; assim se diz simplesmente que a forma é produzida, não que ela mesma seja produzida, mas por que, por meio de uma, qualquer coisa é produzida; ou, melhor, porque o sujeito é reduzido do estado de potencial para o actual" (Q. D. De Virt., a. 11).

O pensamento de Tomás de Aquino pode ser sintetizado do seguinte modo: as formas não têm uma existência de per si, antes da matéria, nem tampouco elas existem na matéria em forma latente. Êste pensamento se opõe, aparentemente, ao pensamento platônico e dos platonizantes de qualquer espécie.

No pensamento genuìnamente pitagórico, que, a nosso ver, é o que realmente aceitava Platão, e que posteriormente foi exposto modificadamente por Plotino, e que encontramos em nossa era (presente, em parte, em Duns Scot, para exemplificar) as formas pertencem à aptidão do Ser e, neste, são subsistentes, sem que elas o sejam pròpriamente de per si.

A própria efectivação da forma, neste ou naquele ser, demonstra que ela era alguma coisa, e não um puro nada, antes do seu surgimento nesta ou naquela coisa, pois, do contrário, não teria surgido no pleno exercício desta ou daquela actualidade. Por um vício natural do espírito humano, cujo esquema tem uma base muito mais profunda na nossa experiência vital, tendemos naturalmente a substancializar as coisas, para dar-lhes uma firmeza que as sustente. E' natural que, por um pensamento filosòficamente incipiente, procurassem alguns dar às formas uma substancialidade qualquer, mesmo de grau intensistamente fraco, considerando-as, assim, como algo com uma estructura ôntica. Daí a necessidade de colocá-las em um lugar, o que já revela debilidade filosófica.

Jamais o pensamento platônico se pode confundir com êsse pensamento vulgar. Considerar como tal a concepção de Platão, é um modo de caricaturizar a sua filosofia.

As formas não são, para êle tòpicamente ubiquadas em qualquer lugar.

Nem tampouco têm elas qualquer estructura sensível, isto é, captável pela intuição sensível. Eis por que não pertencem

elas ao mundo da aparência, ao mundo do fenômeno, que é precisamente o que é captado pela intuição sensível, pelos sentidos. Se as formas têm uma consistência, não têm elas uma subsistência, com perseidade (de *per se*), isto é, actualizadas fora de suas causas, como é próprio de todo o existente.

Aquêles que pitagorizam Platão, como é comum dizer-se, na verdade interpretam genuìnamente o pensamento do grande filósofo grego, pois as formas, não tendo uma existência de per si, pertencem, no entanto, ao mundo da verdade, que é o mundo divino, do Ser Supremo, no qual elas subsistem. Todos os sêres, que formam uma unidade de qualquer espécie, quer de mera agregação, quer por accidente, quer substancialmente, têm uma forma, pela qual são o que são, e não outra coisa.

Esta forma, que é intrínseca dos sêres, é a lei de proporcionalidade intrínseca que lhes dá a especialidade. Quando Tomás de Aquino diz que a forma, enquanto ela mesma, não é pròpriamente um ente, mas sim *através dela* é que alguma coisa é o que é, quer dizer que a forma é produzida, não como uma forma de per si subsistente, mas por ter tal forma é que a coisa é pròpriamente produzida. Neste caso, o sujeito da forma achava-se em estado potencial para receber, graças à acção da causa eficiente, esta ou aquela forma, tornando-se actualmente esta ou aquela coisa, com uma *espécie* determinada, que, na língua latina, corresponde ao *eidos* aristotélico, *mas na coisa*.

Analisando êste pensamento, podemos dizer o seguinte: esta coisa é desta espécie porque tem tal forma desta espécie. Portanto, a forma é o *pelo qual* esta matéria é isto e não aquilo. Considerada a matéria, enquanto tal, ela seria indeterminada quanto à forma adquirida, e esta matéria tornou-se a matéria *de*, pela funcionalidade da forma. Para grosseiramente exemplificar, poderíamos dizer que um monte de barro, enquanto barro, não é ainda um vaso, senão quando recebe a forma do vaso pela causa eficiente que o modela. E, nesse momento, o

barro passou a ser um vaso *pela* forma que recebeu. A forma não é pròpriamente um *o que* (*quod*) que se agregou ao barro.

Apenas o barro, como matéria, foi modelado, recebendo uma proporcionalidade intrínseca, assumindo, assim, a forma de um vaso, sem que pròpriamente tivesse êle aumentado ou diminuído quanto à sua matéria, mas apenas recebeu delimitações, determinações, pelas quais deixou de ser apenas um mero monte de barro para ser um vaso de barro.

Neste *de barro*, temos o que Aristóteles chamava a causa material; na forma, que recebe, de vaso, a causa formal, e na acção do homem que o modelou, a causa eficiente. A forma, portanto, não tem uma substancialidade quando tomada isoladamente pelo nosso espírito que a abstraiu, segundo o ponto de vista aristotélico, como também segundo o tomista, da coisa, na qual ela estava informada. Conseqüentemente, a expressão de Tomás de Aquino de que é "através dela" que alguma coisa é, fica, nesta posição filosófica, perfeitamente esclarecida.

Podemos examinar o pensamento platônico, permanecendo ainda neste grosseiro exemplo, que, no entanto, permite clarear os horizontes que delimitam as duas doutrinas. Antes de haver surgido, feito pela mão humana, o primeiro vaso, a *forma vaso* não era um mero nada, porque se o fôsse nunca poderia ter-se tornado *existente* no barro (1).

Mas a forma, tomada em si, não tem materialidade, portanto não é captável pelos nossos sentidos, não é um fenômeno que surja aos mesmos.

Neste ponto, tanto uns como outros estão plenamente de acôrdo. Mas, o que caracteriza o pensamento platônico está nesta distinção, que é capital: a forma, se não é do mundo da

---

(1) Nunca é demais salientar que não se deve confundir a forma com a figura. No exemplo, sendo o vaso um ente da cultura, sua forma pode confundir-se com a figura, que é uma determinação qualitativa da quantidade. Mas um ser da natureza tem uma forma. Por isso, o exemplo é grosseiro, mas serve para esclarecer.

aparência, é, pelo menos, do mundo da inteligência, pois pode ser captada intelectivamente, permitindo que, pela abstracção, realizada pelo nosso intelecto, possa ser tomada à parte.

Neste ponto, ambos estariam de acôrdo. Surge, agora, o momento em que ambas as doutrinas se separam: é que antes dessa informação da matéria, isto é, antes do barro ter recebido a forma do vaso, esta forma, se não pertence ao mundo da aparência, não pode, por sua vez, ser reduzida a um puro nada, pois, do contrário, com uma certa quantidade de barro, a forma de um vaso ou outra forma qualquer, embora a matéria seja a mesma, seriam elas idênticas, o que repugnaria ao nosso espírito.

Considerando-se assim, a forma não pode ser classificada como um puro nada, mas, sim, como alguma coisa, portanto como uma entidade, diversa da matéria, uma entidade formal no sentido do *eidos* de Platão, isto é, como um ser de outra ordem, que não a da materialidade, em suma, um ser imaterial.

Se o barro pode receber a forma de um vaso, fundando-nos na nossa classificação dos factôres emergentes e predisponentes, temos que reconhecer que o barro tinha a possibilidade passiva de receber essa forma. E se levássemos mais longìnquamente o nosso pensamento, poderíamos dizer que o que constitui o barro, a matéria da qual o barro surge, já continha em si, na sua emergência, a potência passiva de, por sua vez, receber a forma do *barro*. E como nessa peregrinação não poderíamos ir até ao infinito, e encontraríamos o ser, temos de admitir que, no ser, há a aptidão para apresentar-se com tôdas as formas que já surgiram, que surgem, e que acaso venham a surgir. E essas formas não vêm pròpriamente do nada, porque já estão contidas na aptidão do ser. O que as temporaliza são os momentos em que elas informam a matéria, mas, enquanto formas, elas são coeternas com o ser, e subsistem na coeternalidade do ser.

E como não têm elas a menor materialidade, não têm também uma ubiquação no espaço nem no tempo e, dêste modo, não se pode pedir um lugar (pois êsse conceito implica espaço), onde estejam as formas, mas sim que elas subsistem no mundo verdade, que é o mundo divino do ser.

Em linhas singelas, é êsse o genuíno pensamento platônico. Mas tal pensamento é decorrente do verdadeiro pensamento pitagórico. E vamos mostrar.

Qualquer manual de filosofia nos diz que Pitágoras ensinava, e os pitagóricos repetiam, que a essência, neste caso a forma, de todos os sêres são os números. Usava Pitágoras o têrmo grego *arithmós*, e construiu uma verdadeira aritmologia, uma ciência do número, ao perscrutar a essência de tôdas as coisas. Ponhamos de lado o êrro vulgar de se considerarem os números pitagóricos como apenas quantitativos, como são os números da aritmética, produtos de uma abstracção de terceiro grau da quantidade, o que Pitágoras repelia, pois a êste os chamava de números de cálculo (*arithmós logistikós*).

Devemos considerar ainda que os números eram considerados por êle, não só nesse sentido, como também, como qualitativos, como valôres, tensões, conjuntos, funcções, relações, harmonia, símbolos, fluxos, etc. E', portanto, um crasso êrro julgar que os pitagóricos afirmassem que a essência das coisas fôssem os números aritméticos, os números sensíveis.

Tôda forma, que é intrínseca a cada ser, é uma proporcionalidade interna, que não é apenas quantitativa, mas também qualitativa, relacional, funcional, etc. O *pelo qual* a coisa é o que é e não outra, que é a sua essência, é essa proporcionalidade, que é uma harmonia de opostos intrínsecos do ser. Portanto, a essência das coisas finitas, para Pitágoras, implica sempre a cooperação de opostos. Um ser finito conhece limites, como tivemos oportunidade de ver. A própria forma, que é uma estructura ôntica do ser, aponta êsses limites intrínsecos e, conseqüentemente, o que não é ela.

Todo ser é assim o que êle é, e o que êle não é, ou do que êle está privado. Todo ser é composto da sua presencialidade ontológica e ôntica, e da ausência, privação, que o delimita extrìnsecamente. Se na sua intrinsecidade, a proporcionalidade, que revela, implica pelo menos dois, pois todo ser finito é acto e também potência, todo ser finito é, portanto, numeroso na sua íntima estructura, e tem um número. Êste número, *arithmós*, é a lei da proporcionalidade intrínseca do ser, é a sua essência ontològicamente considerada.

Neste ser aqui e agora, que se existencializa no tempo e no espaço, essa lei é repetida, embora apresente variantes outras que pertencem aos elementos componentes, mas também à invariância da proporcionalidade intrínseca, da harmonia intrínseca, que é a sua essência, o seu *arithmós, pelo qual* êle é o que é, e não outra coisa.

A forma platônica é êsse *arithmós*, não quando concreto na coisa, mas quando subsistente na ordem do ser, no mundo verdade. Êste ser repete êsse *arithmós*, e nesse repetir imita, com o que tem, aquela proporcionalidade, e estamos na *mímesis* platônica (imitação). Por isso diz Platão que as coisas imitam as formas, pois, enquanto tais não são as formas.

As formas são imateriais, e se elas se existencializassem nas coisas, tornar-se-iam materiais. As coisas repetem-nas, mas não se identificam com elas, porque se se identificassem tornar-se-iam imateriais e seriam formas. Dêste modo, elas imitam as formas, *materialmente*, isto é, participam delas pela lei da harmonia intrínseca, a lei da proporcionalidade, sem, no entanto, serem elas, as quais permanecem eternas na ordem divina do ser.

E nessa ordem divina seriam essas formas subsistentes? E se o fôssem, de que modo o seriam? Há, no pensamento platônico, um fundamento quanto à subsistência das formas? É o que nos cabe agora analisar.

Exemplificando com as idéias matemáticas, o número 3, por exemplo, seria uma aptidão dos sêres de serem númerados em três, sem que, por isso, essa forma matemática se existencializasse em todos os sêres que possam ser numerados com 3. Dizer que 3 é um ente meramente mental, isto é, sem uma presença *extra mentis*, seria considerá-lo como uma mera criação humana.

No entanto, um outro ser inteligente, que não o homem, poderia também numerar os sêres por três, provando, assim, que essa forma matemática tem um ser que escapa ao campo do meramente conceitual. Se procurássemos para as formas, qual seria a em que consistiria o seu ser, seguindo a linha platônica, não poderíamos aceitar uma subsistência à semelhança dos sêres corpóreos, nem Platão jamais tentou dar qualquer corporeidade às formas. Mas daí para considerá-las como apenas mentais, como o faz o nominalismo, nas suas diversas modalidades, seria o mesmo que afirmar que a forma da maçã apenas tem existência na comunidade de notas das diversas maçãs, com as quais construímos o nosso conceito, que é um esquema abstracto-noético das maçãs, deixando de considerar o esquema concreto, que é a proporcionalidade intrínseca de cada maçã. Também não se poderia considerar a forma como subsistente apenas no esquema concreto dos indivíduos, especìficamente determinados. A forma da maçã não está apenas na forma concreta desta ou daquela maçã. A forma, como lei da proporcionalidade, teria certa analogia com as formas matemáticas, como a relação entre o diâmetro e a circunferência, que é constante, muito embora seja essa circunferência de dimensões maiores ou menores: Na ordem do ser, na ordem ontológica, tôdas as circunferências, sejam de que dimensão forem, terão, em relação ao seu diâmetro, a mesma proporção de 3,1416.

Percebe-se, assim, sem grande dificuldade, que as formas subsistem na ordem do ser, eternas e imutáveis, independentemente dos indivíduos que as imitem ou copiem. Esta aptidão do ser, êste modo de ser aptitudinal das formas não pode ser um mero nada.

Se não subsistem como as coisas corpóreas, terão uma subsistência incorpórea no ser?

Ora, o ser, como fonte, origem e princípio de tôdas as coisas, e único, como é demonstrado ontològicamente, é infinito. E a sua infinidade é uma infinidade de simples simplicidade, pois não é composto, pois se o fôsse seria de *ser;* não é numeroso, pois consiste apenas em si mesmo, nêle identificando-se essência com existência, pois, do contrário, haveria um outro.

Por essa razão, Pitágoras dizia que o Um (referindo-se ao ser enquanto ser na sua infinitude) não é número, porque nêle não há o numeroso.

As formas platônicas encontrariam nesse ser sua subsistência. E para glosarmos um pensamento de Duns Scot, se o ser é infinito, nêle, tudo é infinito. E a idéia de infinitude exige, implica, a de existência, pois o infinito inexistente seria absurdo. E se as idéias nêle subsistem, elas têm de ser infinitas, e como tais serão um modo de existir infinito. Por isso são eternas e imutáveis, existindo coeternas com o ser, sem que se possa considerar como limitações dêle, pois lhes falta uma topicidade, uma estructura ontológica limitada, que as tornaria, por sua vez, limitantes (1). Portanto, têm elas uma existencialidade essencial, quer dizer puramente ontológica no ser, sem limites determinados, mas apenas distinguindo-se, não-fìsicamente do ser, mas apenas formalmente, pois o ser infinito é ao mesmo tempo a infinitude das formas. A existencialização das formas em sêres corpóreos se daria pela imitação da corporeidade e não pela efectivação da forma ao informar a matéria, pois, nesse caso, dar-se-ia um segundo existir, inferior ao ontològicamente precedente, o que as tornaria hieràrquicamente inferiores e conseqüentemente negaria a sua infinitude. Portanto, para o pensamento platônico, as formas, que

(1) Pròpriamente Duns Scot não dá infinitude às formas subsistentes apenas no ser, mas o exame dêste ponto só pode ser feito na Teologia.

se dão nas coisas, são apenas imitações das formas subsistentes no Ser Supremo.

Colocado, assim, o pensamento platônico adeqúa-se ao pitagórico, e se não se identifica com o pensamento tomista, que é aristotélico, tolera-o, pelo menos, pois tanto Aristóteles como Tomás de Aquino actualizam a forma como esquema concreto, portanto nas coisas (1).

Conseqüentemente não podiam deixar de reconhecer que a forma era apenas o *pelo qual* ou *através de* se permitia que uma coisa se tornasse o que era e não outra. O pensamento platônico-pitagórico não negaria a positividade do pensamento aristotélico-tomista, mas apenas considerá-lo-ia como parcial e não abrangendo a totalidade do que podemos construir, através de nossas especulações sôbre a forma.

De qualquer modo, para a tese que apresentamos neste livro, o que fica patente é que a forma dos sêres finitos, como esquema concreto ou não, aponta de qualquer forma, a crise de todo ser finito, que é tal porque é crise, como já tivemos oportunidade de ver.

Salientamos, assim, o que dissemos nas primeiras linhas dêste tópico: todo ser finito tem uma forma, e essa é da sua emergência, a qual estabelece os limites das suas processões activas ou passivas. O ser finito está em crise pela forma, isto é, pela sua estructura ontológica, pela privação de o outro que não é êle, que com êle se limita, pela potencialidade, pois não é tudo quanto pode ser, pela sua estructura ôntica, pois, como tal, é limitado pelo não-ente, além dos limites intrínsecos.

(1) Impõe-se uma ressalva: na verdade, Tomás de Aquino é mais platônico que aristotélico, pois admite a transcendência das formas, negando apenas a sua perseidade (subsistência de *per se*). Êste ponto exige, contudo, análises e provas que não caberiam aqui, mas que apresentamos em "Tratado de Esquematologia" e em "Teoria Geral das Tensões".

Por todos os ângulos, o ser finito é crise. Comprovamos, assim, em várias esferas, que a crise está sempre presente. Eis por que ela permite a construcção de uma filosofia *da* crise para nos salvarmos das filosofias *de* crise, em que está mergulhado o pensamento moderno, o que justifica a razão dêste trabalho (1)

---

(1) Se não há uma evolução da forma, enquanto considerada como *eidos*, no sentido platônico, ou *arithmós*, no sentido pitagórico, há, porém, a possibilidade de uma *transformação* em sentido concreto, isto é, uma mudança da "lei de proporcionalidade" do esquema concreto, que está *nas* coisas, com a possível transmissão da nova forma, por geração, como o aceitam as hipóteses evolucionistas. Mas aqui já se tange um tema que não é só da ciência mas da filosofia, o qual exige outras providências, que o âmbito dêste livro não pode abranger.

A CRISE NO PENSAMENTO FILOSÓFICO E NO RELIGIOSO

Positivado, como até aqui o fizemos, o conceito de crise, tem êste o seu conteúdo já claramente delineado. Os sêres finitos estão em crise, e o seu surgimento é um apontar da mesma.

Surgiu o mundo "quando Deus separou a Luz das Trevas", os dois princípios positivos do ser, os dois extremos do ser, do ser-activo e do ser-potencial, simbolizados pela luz e pelas trevas, aquela o ser-enquanto-activo e estas o ser-enquanto--potencialidade, o ser enquanto determinante e o ser enquanto determinabilidade, mas ambas duas grandes presenças *do* e *no* ser.

Dessa oposição entre a determinabilidade, que é sempre positiva, porque é o extremo inverso do ser, ao outro extremo inverso da determinação, surge tôda variedade do existir, tôda a heterogeneidade dos sêres diversos, que todos afirmam, na constante mutabilidade do devir, a eterna presencialidade do ser, sempre ser.

Êste pensamento, que é o fundo das religiões cultas nos diversos ciclos culturais, apesar da variedade das denominações, estava consubstanciado, em sua generalidade, como o expusemos, no genuíno pensamento pitagórico, que se pode tomar como ponto de partida para a análise da história do pensamento no Ocidente, como um momento mais sincrítico que diacrítico, pois unia em vez de separar, como também captava a separação, sem esquecer jamais o que unia, a união infinitamente unitiva do ser, que não admite intercalações de nada (1).

---

(1) O pensamento pitagórico de grau de *paraskeiê* e *catarthysis* (aprendiz e companheiro) é sincrítico; mas o de grau de *teleiótes* (mestre) é transcendente.

E se os chamamos *Pakriti,* como no pensamento hindu, para nomear a potencialidade, a determinabilidade, ou Yin, na filosofia chinesa, ou chamamos *Purusha,* para nomear a determinação, o acto, ou *Yang, dynamis* o primeiro e *enérgeia* o segundo, como em Aristóteles, os conteúdos são metafìsicamente os mesmos, embora cada um, tomado como *ens logicum,* isto é, como ente lógico, e com o conteúdo esquemático de cada cultura, seja diferente, mas apenas *diferente,* e não *diverso.*

E o que os distingue uns dos outros é uma diferença e não uma diversidade, pois todos êles tendem a apontar o mesmo conteúdo, ao qual todos querem referir-se, apesar da variedade das vozes humanas e da esquemática de cada povo, pois todos são genèricamente unívocos.

A crise é imanente ao finito, e só é vencida dentro do âmbito das religiões, através e pela transcendência do Ser Supremo. Urge vencer a delimitação, que o diastema entre as coisas estabelece, e também a separação efectuada pelas estructuras tensionais, como veremos.

A solução da crise não é a síncrise, porque esta ainda é crise. Não é apenas adicionar, unir, agregar; não é realizar a *congregatio,* a assembléia das partes que se ajuntam, porque a crise ainda está instalada nos limites. Tôdas as religiões afirmam, sabem e proclamam, que não há solução para a crise, imanente ao finito, se apenas se realizar a *congregatio* das partes.

E' preciso transcender aos limites das próprias partes, e essa transcendência se dá pela *fusão* com o transcendente, o *yoga* dos hindus, a beatitude dos cristãos ou o *nirvana,* em têrmos, dos hindus, e não do budismo tardio, que afirma a inevitabilidade de crise, ou o *tau* de Lau-Tseu, que é o caminho da libertação dos limites.

Tôdas as grandes religiões, em seus mais altos momentos, propõem a salvação através da transcendência, não de uma síncrise, mas de uma libertação de tôda crise. E esta é apenas um apontar do que a transcende, por que se a crise se instala no ente, não é do Ser Supremo, mas do ser finito.

Tôdas as grandes religiões conheceram seus instantes de desagregação, quando do núcleo central, que unia os adeptos, vão, pouco a pouco, separando-se as seitas (de *secare,* cortar), que lutam entre si a posse da verdade. E' a crise que se instala em sua fase diacrítica, pelo aumento do diastema, das separações, cuja etiologia examinaremos no capítulo onde estudamos o "ciclo das formas viciosas", que é ainda um processo de crise, que perdura em tudo quanto foi criação humana.

O que une é uma tensão que se forma, trans-imanente às partes componentes; é o *Corpus Christi,* a Igreja, no cristianismo, que não é apenas *ecclesia,* que não é apenas a *agregatio* dos componentes, mas a *comunhão,* a fusão num *consensus,* num aceitar *simpatèticamente* vivencial, a união em Cristo, que unifica os cristãos, mesmo fìsicamente separados.

Seria um êrro gravíssimo não querer reconhecer, no âmbito das religiões, a presença dessa tensão que estructura os crentes, e lhes dá uma coerência, que não é apenas produto de uma adição de partes, como uma visão meramente atomística das religiões poderia permitir.

Há um transcender, que é já um ultrapassar do símbolo para penetrar no simbolizado, um *itinerarium mysticum,* um penetrar no que se oculta aos olhos do corpo e aos da intelectualidade, e que ultrapassa o operacional do nosso espírito, para ser uma *vivência* genuìnamente afectiva, uma *apprehensio* genuìnamente *páthica,* que é uma *frônese,* um fundir-se num todo tensional: a religião vivida, na reverência. (*Alegeyn* que se dirige vectorialmente *re* — *re-alegeyn,* um *re-ligere,* de *legere,* de ligar, um unir ao Logos pelo Logos, religião, um reverenciar ao que nos une à divindade).

As religiões, portanto, em seus altos momentos, buscam realizar, e o conseguem, uma victória sôbre a crise, uma victória sôbre as finitudes, e é nesse sentido que se encerra o

verdadeiro conteúdo dêsse têrmo "salvação", um salvar-se da crise.

Tôdas as grandes religiões afirmam que descendemos, que *descemos* de uma origem divina, e que aspiramos ao retôrno, a volver, a *re-legere*. E como só o homem tem consciência do seu estado de queda (do *descensio*), só êle pode construir as normas, as regras, ordens, o *rito* (e entre os hindus *ritá*, o que se realiza segundo a "ordem" para subir as escadas da ascensão, *ascensio*).

Tôdas as religiões afirmam que é dever do homem ascender essa escala pela realização de actos que o ergam da animalidade, através da humanidade, para alcançar o que transcende à crise. Ou um acto de entrega, de submissão (*islam*) à divindade, ou um acto de querer, um acto volitivo, ou um acto de despojamento místico, de ascese continuada, etc. Mas sempre o que é pregado pelas religiões é a victória sôbre a crise, victória que é uma realização do homem.

E saber que cada um de nós está imerso neste ser, mas em estado de crise, é uma garantia de que não será inútil essa busca de ascensão, essa libertação dos limites e a penetração, pela fusão mística, no ser da Divindade.

E se em certos momentos, algumas religiões, como em algumas seitas budistas, *jainistas* e do *mimansa*, encontramos uma afirmação da perduração da crise, o que predomina e vive, nos altos momentos das religiões, é a salvação que está ao nosso alcance.

E em tôdas elas se exige do homem um acto pelo qual prove a sua entrega à Divindade, o *sacrifício*, que é sempre a doação ou cessão de algo que lhe é valioso, como penhor de submissão e entrega.

Portanto, em seus altos momentos, as religiões oferecem ao homem uma solução para a crise. E como esta, como já vimos, só é obtida pela victória sôbre o que nos separa, e só se conquista pela fusão tensional com a divindade, tôdas as religiões reconhecem e afirmam que a solução da crise não se

dá pela síncrise, como movimento inverso da diácrise, mas pela sua transcendência, pela sua superação.

* * *

Quando o homem não vive mais nas religiões a solução da crise, êle a busca na filosofia. E tal afanar-se demonstra, que se vivemos na crise e somos a crise, nela não encontramos a nossa pátria, como diria Nietzsche. Queremos superá-la ou, do contrário, tombarmos definitivamente nela, sem esperar sair dela, *desesperando-nos* portanto.

E o que nos mostra na filosofia, de modo mais patente, êsse constante afanar-se, é a longa polêmica, fundamental de todo pensamento filosófico: a alternância entre as tomadas de posição, ora pelo Um (o Ser), ora pelo Múltiplo (o devir), concrecionados em alguns momentos históricos numa filosofia de síntese, que os transcende, a qual realiza, não apenas uma síncrise, mas uma superação da crise, como verificamos, na cultura grega, com a filosofia de Aristóteles. Êste realizava a transcendência em face da síncrise de Parmênides, que reduzia tudo ao ser e da diácrise de Heráclito que reduzia tudo ao Devir, ao eterno vir-a-ser das coisas, embora, êste, para sermos fiéis ao seu pensamento, aceitasse a unificação no Logos (a Razão), analogante de todo o ser em seu constante transmutar-se. Não é difícil, numa rápida visão do processo filosófico, captar essa alternância, presente na filosofia, com as suas três fases de diácrise, síncrise e de sintetização transcendental, que também corresponde e é análoga ao que se verifica no campo das religiões.

Se as seitas realizam a diácrise, como vemos no cristianismo de nossos dias, e também nas baixas culturas, pelos cultos locais e pela afirmação de um pensamento politeístico, encontramos aquêles momentos de síncrise, que se positivam pela formação da *ecclesia*, das assembléias dos crentes, no *consensus* religioso, até alcançar a síntese transcendental, ao formar-se uma ou retornar-se a uma religião monoteísta superior, que é

também uma visão concrecional do universo e, simultâneamente, uma afirmativa da victória sôbre a crise, pela transcendência de um Ser Supremo, de onde provimos e para onde podemos retornar.

Se olharmos o panorama filosófico, podemos colocar em três colunas as diversas personalidades e escolas, que surgiram, esquematizando dêste modo o que expusemos até aqui:

Diácrise	*Síncrise*	*Síntese transcendental*
	Tales de Mileto ("a água") Anaximandro ("o ápeiron" o indeterminado)	*Lau-Tseu* Brahmanismo Antiga religião egípcia
	Anaxímenes (o ar)	PITÁGORAS (o "Um" transcendental e os números "arithmoi" da crise. O *Um* não é número).
Heráclito Empédocles Anaxágoras E os atomistas: Demócrito e Leucipo.	Os eleáticos *Parmênides*	

Como representantes da filosofia do desespêro, os relativistas, os *cépticos*, os sofistas, etc. Protágoras, Górgias, Hipias, etc.

	Os megáricos Os cínicos	*Platão*, pitagòricamente interpretado (o Um é o Bem), mas com resquícios sincríticos.
Os estóicos ("Stoa") Zeno de Cítio Crisipo		ARISTÓTELES

— A Stoa média, com Panécio e Posidônio, busca a síncrise, tendendo para o aristotelismo.

Epicurismo

— Os cépticos da Academia, como os pirrônicos, revelam o *desespêro* ante a crise.

	O ecletismo é sincrítico	Alguns platônicos, neo-platônicos e neo-pitagóricos.
	Alguns neo-pitagóricos	Teosofia judaico-alexandrina. Filon — Alguns gnósticos.
	Jâmblico e a Escola Síria	*Plotino*
		Proclo
Escola de Pérgamo		Hipatia e Sinésio Nemésio — Calcídio Boécio
		A patrística
Cerinto, Basílides		São Gregório Nazianzeno
		SANTO AGOSTINHO
	Scoto Eriúgena	
		SANTO ANSELMO
	Bernardo de Tours	
		AVICENA SÃO BOAVENTURA TOMÁS DE AQUINO DUNS SCOT
Bacon (Roger) Buridan	Meister Eckardt Wiliam Ockham	
	Os monistas em geral Os panteístas em geral	SUAREZ
Gassendi		
	Jacob Boehme	

		NICOLAU DE CUSA
Francis Bacon	Giordano Bruno	
Hobbes	Miguel Servet	
	Descartes	
Leibnitz	Spinoza	
	Malebranche	Tomistas, escotistas e suaristas.
Locke	Berkeley	
Hume	Wolf	
	Kant	
	Fichte, Schelling	
	Hegel	
	Krause	
Os evolucionistas	Schopenhauer	
	Fries, Beneke	
O materialismo		
Mayer, Joule, Helmholtz, Darwin, etc.		
Positivismo		
Empírico-criticismo	Marx	
Pragmatismo	Wundt	
Neo-kantismo	Driesch	
Lotze,	Uexküll	
Eduard von Hartmann	Brentano	
	Husserl	
Dilthey		Balmes
Spengler		
	Scheler	
	Nikolai Hartmann	Maréchal
	Nietzsche	Mercier, Maritain
	Kierkegaard	Hoenen
	Jaspers	
Sartre	Heidegger	
Jean Wahl	Rosmini, Gioberti	
	Croce, Gentile.	

Esta classificação não pode ser tomada como rigorosa, pois as diferenças específicas, salientadas nas obras dos diversos autores, revelam pontos intermediários. Assim um Leibnitz,

embora diacrítico com a teoria das mônadas, não deixa de aceitar uma divindade transcendental. Mas, não se deve esquecer, que o desejo de ultrapassar a crise não é ainda o seu ultrapassamento. E' mister que a obra filosófica realmente o faça.

Há aí teístas que estão colocados entre os diacríticos, os quais não puderam evitar a crise e o diastema que suas idéias pregaram. Na verdade, são poucos os filósofos, que, entre o Múltiplo e o Um, foram capazes de resolver, com coerência, a síntese desejada, e, para nós, são apenas aquêles que salientamos em versal. Outros, inclusos numa categoria, valem como seguidores dos maiores e não pròpriamente como criadores de uma filosofia capaz de vencer a crise.

A solução da crise não a podemos resolver na imanência, porque, nesta, ela está instaurada. A crise é ultrapassável pelo que a transcende.

Tôda filosofia da imanência, como é a predominante nestes últimos tempos, é uma filosofia de crise, como o são as que se colocam nas duas primeiras colunas. Não basta afirmar a superação da crise; é necessário realizá-la filosòficamente. Eis por que, muitas dessas filosofias, que são, na verdade, *de crise,* julgaram que a haviam vencido e a superavam, sem, no entanto, alcançar a transcendência.

O sentido, que damos à imanência e à transcendência, estará claro ao tratarmos das tensões.

A solução tensional, que se funda nas positividades mais sòlidamente justificadas da filosofia de todos os tempos, não é uma filosofia que se arroga a ingênua e medíocre pretensão de originalidade, como é típico de literatos sistemáticos e pedantes. A concepção tensional quer ser apenas um pensamento, que, ao dirigir-se ao pensamento universal, encontre correspondência nos seus momentos mais sólidos, mais positivos, colocando-se acima de todo o sectarismo, e procurando compreender para explicar.

Como foi exposta até aqui, não apresenta uma transcendência, pois permanece ainda na trans-imanência, que é já ul-

trapassar da imanência para a transcendência, sem precisar dicotomizar o mundo entre dois mundos, caindo, assim, nas velhas aporias dos dualistas.

A solução aristotélica e a da escolástica, tão desconhecidas, infelizmente, de muitos filósofos modernos, ofereceram-nos um caminho que a concepção tensional não poderá deixar de registrar, embora não o possamos ainda fazer nesta obra, o que caberá à "Teoria Geral das Tensões".

O transcender, que é um ultrapassar os obstáculos e os limites (*transcendere*, no latim), deve ser tomado aqui, não no setnido gnosiológico, mas no sentido ontológico de ultrapassar a nossa experiência (que é uma experiência de crise e como experiência é já crise). E' um penetrar no in-experimentável, ao que nos escapa aos nossos meios intuitivo-sensíveis, ao que só nos é dado através de outras apreensões, por outros actos intelectivos e *páthicos*, por especulações, que são, filosòficamente falando, a invasão de sectores que permanecem além do intuitivo-sensível, para o qual dispomos apenas do pensamento, tomado em sentido amplo.

Na filosofia moderna, no existencialismo de Heidegger e de Jaspers, há uma descoberta da transcendência. Em Jaspers pelo ser "envolvente" (Umgreifend) e, em Heidegger, pela superação do ente para "o" ser, que, no entanto, é indeterminado por êle. Há nessas filosofias um buscar vencer a crise, sem consegui-lo ainda, porque se enquadram na esquemática sincrítica.

Não se pode negar que há no homem êsse desejo, pelo menos, de alcançar o bem que estaria além da crise. Ou o aceita ou não. Procura-o e, ou o acha, ou desespera de achá-lo e até de procurá-lo.

O que nenhum filósofo pode negar é que "seria melhor" se vencêssemos a crise. "Seria melhor" se nos fôsse dado transcendê-la efectivamente. Nesse "seria melhor", que se apresenta no vago de uma dúvida ou na firmeza de uma certeza, o espírito humano encontra-se sempre ante dois caminhos: procurá-lo e achá-lo, ou abandonar essa busca. E há abandono naqueles que prèviamente aceitam a inutilidade dessa busca, o que ainda é desespêro.

Ninguém pode negar que há em nós êsse testemunho de um "seria melhor".

E êle nos comprova que não há uma aceitação total da crise, porque "seria melhor" se a pudéssemos transcender. E é um velho princípio dos escolásticos, que vem de origens gregas, mais próximas, que não há nenhum impulso emergente em nós que seja absolutamente inútil. Se tendemos para algo superior, há em nós uma raiz mais distante que o justifica.

Como poderíamos aceitar o bem de uma solução melhor, de um "seria melhor", se nenhuma emergência houvesse em nós que nos impelisse para êle?

Há em nós alguma coisa que fala e não entendemos, mas apenas ouvimos no balbuciar de um desejo, que em outros se torna um ímpeto e em muitos uma certeza.

Se alguns sentem inútil crer nesse "seria melhor", não podem, no entanto, negar que êle tem uma emergência, e que a predisponência do que nos cerca agrava, agudiza, transformando-o num desejo mais amplo e até numa vontade, que é sempre activa, pois é nisto que ela se distingue do desejo.

Não nos satisfaz o estado de crise. E quando o homem, mòrbidamente resolve vivê-la, como os "malditos" do fim do século, ou alguns nihilistas e existencialistas de hoje, espojando-se nela, há nesse gesto uma rebeldia e não uma aceitação, aquela rebeldia que vibrava nos versos de Baudelaire, que era mais o grito de quem não mais podia crer do que o de quem não tem fé.

Negar êsse impulso universal é querer ocultar uma positividade. Portanto, se nós estamos na crise, e se em certo sentido somos a crise, há em nós o que se proclama contra ela, algo que se rebela, algo que não a aceita, algo que não se conforma, e que nos impele para além.

Essa verdade mais profunda, e que as palavras são pálidas para reproduzir o seu conteúdo, está viva em cada um. Nem todos sabem ouvi-la, nem senti-la em tôda a sua intensidade, e o seu empenho em querer soluções na imanência, aqui e agora, nas soluções, por exemplo, do campo social, revelam êsse ímpeto que perdeu a sua meta, como uma seta atirada ao acaso, sem um alvo que a justifique.

E se pensarmos que a religião nasce no homem, como um ser consciente, e se notarmos que surge de uma tomada de consciência da crise, a religião é uma busca do transcendente, do que ultrapassa a crise, um conjunto de regras (ritos) e práticas também, que nos ensinam caminhos para vencê-la. A religião nasce quando o homem toma consciência da crise. E quanto mais profunda é essa consciência, mais profunda é a sua religião.

Pode a religião aparecer na história sob variantes das mais heterogêneas, mas há, nela, o que formalmente se pode estabelecer como invariante: ela é um caminho para buscar o transcendente, para apreendê-lo, para conservá-lo, mas sempre um ímpeto que procura vencer a crise. Por isso, as religiões, as grandes pelo menos (não queremos nos referir a certas seitas), são sempre um conjunto de meios que buscam a síntese transcendental, e não um saber *de crise*, mas um saber que surge *da crise* para superá-la, pois tôda religião promete vencê-la.

A filosofia é já um especular na justificação da transcendência. Nasce na crise, nela permanece nas filosofias *de* crise, ou dela procura libertar-se nas filosofias transcendentes, que são filosofias *da* crise, porque a estudam e buscam superá-la.

Nesse "seria melhor", nessa *tímese parabólica*, como chamamos, nessa apreciação (de *timós*, valor de apreciação) através de uma comparação (*parábola*), em que o ser humano *compara* o que tem, o em que está, com o que "seria melhor", perfeição que não lhe é actual, há uma transcendência. Há aqui um emparelhar (de *par, comparar*) do que lhe é patente aos olhos, aos sentidos, à sua experiência intuitivo-sensitiva, com o que não tem, do qual tem apenas uma *posse virtual*, o "seria melhor", que é uma victória total da crise, a beatitude dos cristãos, fim último do homem, ou o nirvana dos budistas, fim último que ultrapassa o território da crise, porque, neste, o bem será sempre um bem de crise, limitado e, portanto, incompleto.

Se nos colocamos no ângulo da crise, vemos que religião e filosofia têm um ponto de encontro. Se uma é um saber místico do que a transcende, a segunda busca, especulativamente, estudar essa crise para transcendê-la ou não, para nela imanentizar-se ou para dela libertar-se.

Tôda filosofia transcendental é uma filosofia de salvação; tôda filosofia do imanente é uma filosofia que busca ou desespera, mas é uma filosofia *de* crise.

Religião e filosofia têm assim um ponto de encontro importantíssimo, que já aponta a improcedência daqueles filósofos de crise que procuram alargar o diastema entre uma e outra, criar o *abismo*, e realizar a crise que não sabem nem podem superar.

Esta tese que defendemos, que será exposta em "Teoria Geral das Tensões", apoiada ainda em outros elementos, mostra-nos que há um caminho de concreção de todo o saber epistêmico, de todo o saber culto, pois as religiões das altas culturas são também um saber epistêmico, e não uma mera prática, como muitos poderiam concluir, quando actualizam apenas o aspecto exotérico das religiões. Êstes não procuram penetrar no que é mais importante, no esotérico, percorrendo o caminho da mística, essa estética do simbolizado, pois é um partir dos símbolos para alcançar os referidos, que se ocultam (*myô*, em grego, ocultar, daí *mysterion*, e *mystos*, o iniciado nos mistérios), e que exigem uma ordem (*rita* dos hindus, *ritus* no idioma latino) para alcançá-lo.

Na Filosofia transcendental, filosofia e religião se encontram, sem perderem o contacto com a imanência, como vemos na filosofia de Tomás de Aquino e na de Aristóteles, para exemplificar.

Consideravam os escolásticos como conceitos transcendentais aquêles que podiam ser captados em todo ser. Todo ser forma uma *unidade*, é *alguma coisa*, é um *valor*, é *verdadeiro* em si mesmo, e mantém *relações*. E tanto podemos predicar dos sêres finitos como de um ser infinito, porque o Ser Supremo mantém, por sua vez, relações também, mas transcendentais, na trindade, por exemplo.

São êsses conceitos instrumentos da especulação transcendental. As categorias e os gêneros, espécies, diferenças, propriedades, etc., encontramo-los nos sêres em crise e de crise.

O cientista, quando pesquisa, dispõe de instrumentos para medir. Pode estabelecer suas certezas, fundadas na experiência intuitivo-sensível, pode medir comparando o que não conhece com o que conhece, mas o desconhecido é imanente ao mesmo mundo que por êle é conhecido, e na esfera em que algo é conhecido. O filósofo, não. Dispõe apenas de um instrumento, o pensamento, e tem de investigar num terreno que ultrapassa ao campo da sua experiência intuitivo-sensível, penetrar numa esfera para a qual os sentidos são cegos e surdos, e dispõe dêsses conceitos transcendentais, para com êles investigar o que lhe fica além.

Essa pobreza do filósofo é a sua riqueza, e o seu maior galardão de glória.

E' fácil fazer-se ciência; é difícil filosofar com segurança. Em cada lugar há um perigo, há a ameaça de um desvio, de um êrro. Um simples raciocínio, que se aparenta perfeito ao primeiro relance, encerra em si imensos erros, que só tardiamente vão transparecer. Não é de admirar, por isso, que, no sector da filosofia, a heterogeneidade de opiniões seja tão grande, e que os valôres de primeira plana sejam tão raros.

Já o disse certa vez que a ciência sabe, a filosofia quer saber, a arte cria, e a religião crê. Não há nessas palavras nenhuma originalidade, mas apenas acentuam o que é patente a cada uma. A ciência, quando afirma, proclama o que é; a religião afirma uma convicção mais profunda; a filosofia investiga sempre, e o artista se salva na criação de um mundo imaginário, ficcional, mas ainda cheio de uma realidade, porque sempre o artista, ao realizar a sua arte, é êle um esteta, e a estética é uma mística do símbolo, e o símbolo é do imanente, porque é o apontar daqui, para o que fica além. Por isso a arte conhece seus pontos de contacto (e sem dúvida dos maiores) com a religião e a filosofia.

E no exame do imanente, a ciência, que é um saber culto, teórico, dêste, conhece os seus limites, pois é um conhecer imanente da crise para dominá-lo na crise, pois o que pretende ela, como finalidade principal, do que oferecer ao homem um domínio sôbre as coisas?

E seguindo êste caminho, a ciência conhece os seus limites, além dos quais ela não pode ultrapassar. A crise limita-a, porque é nela que a ciência se forma, saber teórico-prático, que é, da própria crise.

Mas, ao conhecê-los, não aponta a ciência ao que a transcende? Não é ela um caminho que se encontra, portanto, com a filosofia, da qual não se separa, apesar do espírito de crise de certos especialistas, que desejam estabelecer abismos, onde a realidade os nega?

Também há aí um ponto de concreção. E' como se todo o saber fôsse uma esfera, em cujo centro vão convergir todos os raios. Podem êles buscar a longínqua superfície, mas todos têm sempre uma raiz no mesmo ponto de partida, imenso ponto que a justifica, pois a própria ciência, para definir-se bem, precisa dêle, pois *sem êle ela não é.*

Não palmilhamos um terreno fácil, mas difícil, e não poderíamos aqui dizer tudo quanto cabe dizer, porque êste ponto, pela sua vastidão, exige trabalhos especiais, que achamos de nosso dever realizar em obras posteriores.

Mas, sintetizando tudo quanto dissemos, queremos estabelecer o que ficou em pé.

Há um saber *de* crise e um saber *da* crise. Podemos permanecer na crise, na imanência, ou tentar dela libertar-nos por uma filosofia transcendental.

A ciência poderá dar-nos um domínio maior sôbre as coisas, mas conhece ela os seus limites, que são os da imanência. A ciência não pode, por si só, salvar-nos da crise, mas, apenas, minorar os seus efeitos. Se há um caminho de salvação, êsse só pode ser transcendental.

Ou aceitamos esta afirmativa, e procuramos êsse caminho, ou cairemos no desespêro manso de alguns estóicos ou no mórbido dos malditos, dos nihilistas, e do ateísmo negro.

Nós podemos escolher. Há liberdade para tanto. E é nessa liberdade que está a nossa grandeza e também o dramático de nossa existência, pois não todos capazes de projetar ante si mesmos um ideal de superação e procurar o caminho da victória. Muitos temem cair derrotados nessa batalha, e preferem entregar-se prèviamente à derrota. Outros levam em si mesmos essa decisão, que é a da dignidade do homem: buscar essa victória. E essa dignidade é a do filósofo quando investiga o absoluto, a do cientista que busca no imanente os seus limites, e a do crente que se submete, ou que busca alcançar o transcendente, porque há na crença também algo de heróico, pois a humildade não é sempre uma derrota, e há, na entrega o abandono a um orgulho que nos prende ao menor, ao mais baixo, e muitas vêzes tem um traço bem forte de amargura.

COORDENADAS DE AGRAVAMENTO DA CRISE

Através do exame da crise que procedemos até aqui, tornou-se patente que o "limite" está a apontar-nos uma certa incomunicabilidade entre os sêres finitos.

Tal é patente entre nós, sêres humanos. Há em nós algo que nunca podemos transmitir, porque há uma vivência, que é ùnicamente nossa, que tem essa especificidade especialíssima de ser única e só. Única, porque não se poderia identificar com outras; e só, porque sempre marcará uma fronteira intransponível.

Dizia Buda que nascemos sós, vivemos sós, e morremos sós. Vivemos sempre a nossa vida, e morremos a nossa morte. Podem outros acompanhar-nos quando tombamos, como os soldados que morrem nos campos de batalha. Podem as suas mortes coincidir no tempo, mas, cada uma, é, irremediàvelmente, única, porque é a "minha", é a "tua" morte.

Todo ser finito é um *syntheton*, na linguagem aristotélica, um composto de dois princípios: forma e matéria. Mas cada indivíduo tem uma individualidade, êsse princípio de individualização, que é tão problemático para os filósofos, indica-nos, no entanto, que há uma fronteira indevassável entre os sêres.

E se prestarmos bem atenção aos sêres finitos do mundo da natureza, nêles também encontraremos essa unicidade, essa espécie especialíssima, que é o indivíduo, que os torna irredutíveis uns aos outros, em alguma coisa que é dêles e exclusivamente dêles, de serem êste e não outro, de ser êste aqui e não aquêle outro ali, embora, entre ambos, se dê uma identi-

dade de forma, uma semelhança de aspectos e até uma igualdade quantitativa.

Essa incomunicabilidade entre as coisas, essa irredutibilidade, que as separa, é crise. E não há meios, enquanto permanecemos no imanente, de poder ultrapassar essa fronteira: a da unicidade. Embora, em muitos outros aspectos formais, através das analogias entre os sêres, encontremos pontos de identificação, há sempre um diferente absoluto que se coloca entre os sêres finitos, que não só lhes dá um valor, mas também lhes marca a mais alta dignidade ôntica, pois é um valor que vale, dispensando as apreciações valorativas.

Todos êsses pontos, que nos vão merecer daqui por diante a nossa maior atenção, não podemos examiná-los aqui.

E' por que, neste momento, o que nos interessa fixar, para que sirva posteriormente de instrumento hábil para outras análises, são as coordenadas de agravamento da crise, porque esta, tanto na síncrise como na diácrise, conhece uma acentuação, que exige estudo.

No plano físico, o diastema marca extensivamente o agravamento da diácrise, quando é aumentado o afastamento, ou o agravamento da síncrise, quando êste é diminuído. O processo tensional, que já estudamos, favorece também a captação dêsses agravamentos, pois, nêle, os sêres realizam, sob a acção da predisponência, o ciclo das possibilidades actualizadas da emergência. E cada possibilidade actualizada coloca possibilidades próximas, isto é: se as sincritiza, por sua vez aumenta a diácrise para as possibilidades, que passam para o epimetéico dos sêres, ou seja, o passado não actualizado, as possibilidades que se desvanecem longìnquamente num "nunca mais".

Desta forma, cada momento de síncrise é um agravamento de uma diácrise.

E bastaria para se tornar bem patente esta tese, que ponderássemos cada um de nós apenas sôbre a nossa vida. Quando surgimos ao mundo, mais amplo é o nosso prometéico, as possibilidades futuras são inúmeras. Mas as condições e os factôres predisponentes vão favorecer a actualização destas ou daquelas possibilidades, e não de outras. Essa actualização torna cada vez mais distantes as possibilidades que até então pertenciam ao nosso prometéico, e que passam, irremediàvelmente, para o epimetéico, agravando-se a crise pela diácrise crescente.

As possibilidades não actualizadas recuam no tempo, e muitas vêzes a lembrança de uma possível actualização nos é suficiente para encher de amargura. E é bem verdade, pois tôda a nossa vida está povoada dos fantasmas das possibilidades não actualizadas, no possível não vivido, do "poderia ter sido assim", dos "eu podia ter feito isso", e das interrogações muitas vêzes dolorosas dos "por que não fiz isso?", "por que não segui êsse caminho?". Êsse epimetéico é muito de nossa vida, cuja história não é composta apenas do que vivemos, do que experimentamos, mas também de tudo quanto um dias nos pareceu ter estado às mãos, e que se nos escapou no tempo fugidio, que cada vez se distancia mais de nós.

Somos também a recordação do que não fomos. E muitas vêzes, quando a nossa imaginação acompanha aquelas possibilidades e lhes empresta o arremêdo de uma realidade actual, sentimos satisfações, como sentimos mêdo e até terrores. E não conta tôda a psicologia moderna êsses inúmeros fantasmas, que muitas vêzes lhes damos uma realidade tão grande, que até nos convencemos que formam um lastro das nossas actualidades históricas?

No instante preciso em que uma possibilidade se actualiza, uma e muitas possibilidades afastam-se de nós. Neste instante em que escrevo, quantas possibilidades que a êle caberiam não serão mais actualizadas, e passarão para o epimetéico de minha vida. E se hoje sou isto ou aquilo, deixei para sempre o que poderia ser. E pode alguém negar a nostalgia que nos causam aquelas possibilidades não actualizadas? O romance que não vivemos, a história que não foi nossa, os dias de arrebatamentos juvenis que não nos pertenceram? E pode acaso o que hoje

temos, abrandar a amargura das satisfações não sentidas, da vida não vivida?

Pois é assim o nosso mundo de crise. A cada instante que a síncrise se processa, aumenta uma diácrise. À proporção que o prometéico alcança o fugidio instante da actualidade, no epimetéico uma possibilidade se distancia, aumentando o diastema que dela nos separa.

Em todo o existir finito há sempre um agravamento. E' crise, e a aumenta, porque cada um dos seus vectores se agravam, porque, ou agravada a síncrise, ou a diácrise, ela sempre permanece.

Mas além da que se processa na esfera físico-química, na esfera do acontecer, há crises que nós mesmos agravamos.

Já vimos que onde há uma escolha, há uma selecção: há um preferido e um preterido. Todo acto de escolher tem um dúplice vector.

Quando preferimos alguma coisa, preterimos o resto; tôda preferência é acompanhada de uma preterição.

Todo acto de existir finito é um acto selectivo. Já o vimos em tôdas as esferas, pois quando há uma existência físico-química, há uma combinação, e essa se realiza por uma escolha, por uma preferência e uma preterição, que obedece às leis cósmicas. E ainda há mais: em tôda preterição ou preferência, há a revelação de uma adequação entre o preferido e o preferente, pois o que prefere tem alguma afinidade com o preferido, como o preterido pode também ter uma afinidade, mas de grau menor ao outro.

Ora, onde há uma preferência e uma preterição, há, portanto, valôres. E tais valôres, nesse caso, implicam um valorador e um valorado, e para que tal se dê, é preciso haver certa adequação entre um e outro.

Mas os valôres, que estão em tôdas as coisas (pois todo o ser é um valor), apresentam-se sob vectores diferentes. Todo

ser é um valor; é verdade ontológica. Mas os sêres finitos não têm valôres infinitos, porque o seu valor vale também ante outro, e é por êsse outro delimitado. Nenhum ser finito, como tal, actualiza tudo quanto pode ser na sua espécie. E muito menos ainda tôdas as perfeições, para usar uma linguagem clássica da filosofia, que lhes cabem como sêres finitos. Portanto, o seu valor é sempre finito.

E nas relações que os sêres mantêm entre si, nessas preferências e nessas preterições, executam uma avaliação dos valôres, e muitas vêzes êles recebem um acréscimo, que os aumenta; são valorizados.

O acto de valorar psicológico é sempre acompanhado de um acto de valorização ou de desvalorização, porque nós somos impotentes para captar o valor ontológico de cada ser, pois êste nos escapa, mas apenas o valor que surge na relação que conosco êle realiza. E nessas valorações, acompanhadas de valorizações e desvalorizações, nós realizamos um agravamento da crise.

Tudo quanto nos é apetecível desejamos ter.

A apetibilidade intrínseca das coisas conhece um grau de intensificação pela nossa apetência. E nesse acto há já uma valorização, como, no inverso, uma desvalorização.

Na maneira como manejamos a nossa capacidade valoradora, isto é, de apreciar valôres, realizamos síncrises ou diácrises.

E não seria difícil, ao examinar o espetáculo da nossa existência, verificar em todos os sectores das nossas experiências, que a nossa valoração actua como uma coordenada de agravamento da crise.

Como os sêres finitos não estão total e absolutamente sós, pois mantêm relações das mais variadas espécies, sofrem conseqüentemente a acção dos factores predisponentes, que actuam sôbre a sua emergência, facilitando-lhes a eclosão de possibilidades latentes, de modalidades, etc.

Mas, cada ser finito tem uma forma, pela qual é o que é e não outra coisa. E o seu processo tensional se realiza num desenvolvimento adequado dessa forma, pois nenhum ser pode realizar *mais* do que lhe é proporcional a ela, e sim menos, pois o efeito não pode superar as suas causas, mas, quando muito, ser-lhe igual, ou inferior.

No seu acontecer, os sêres finitos surgem e perecem. Todo ser finito é um ser composto, e tudo quanto é composto, um dia se decomporá, para compor-se com outros, e assim irremediàvelmente. Todos os sêres finitos realizam as suas possibilidades, que são proporcionais à sua emergência, dependendo da predisponência que favorecerá a actualização destas, e a virtualização daquelas. Mas, por outro lado, segue uma linha invariante, que lhe é dada por sua forma.

Por isso, cada ser tem um processo tensional, que é coordenado pela emergência e pela predisponência. Aquela é delimitada e determinada pela forma, e esta poderá permitir o surgimento ou não do que já está contido em possibilidade, em potência naquela.

Dêsse modo, o processo tensional de um ser é também uma agravante da crise, pois facilita a síncrise ou a diácrise.

E, como vimos, todos os sêres finitos conhecem um início e conhecerão um fim, pois não permanecem, como tais, sempiternamente. Um dia se corromperão. E como tôda a corrupção é a passagem de um ser, que é isto ou aquilo, a não-ser isto ou aquilo, no mesmo instante que um ser se corrompe, surge outro diferente do primeiro, isto é, gera-se um novo ser. E a geração é a passagem do não-ser isto ou aquilo, para ser isto ou aquilo.

A corrupção e a geração são ainda coordenadas pela crise.

Em nós, ademais, há outra coordenada. Como nosso espírito funciona ao captar o mundo exterior por meio de abstracções, pois há abstracção desde o funcionamento dos nossos reflexos, como há em nossas reações, pois sempre há um separar na maneira de actuarem, também os nossos sentidos captam, do mundo exterior, apenas aquela parte que é assimilável aos nossos esquemas, como o nosso intelecto apenas conhece o que é assimilável pelos esquemas intelectuais, como a nossa afectividade só apreende o que é assimilável aos esquemas afectivos.

Assim, a actividade do nosso psiquismo é abstractista, embora actue diferentemente. A abstracção é outra coordenada de agravamento da crise, da nossa crise.

E' o que vimos ao estudar a Filosofia e veremos no estudo da História, como a funcção abstractora do nosso espírito actua como coordenada de agravamento da crise, a qual conhece intensificações no abstractismo, que é uma forma viciosa.

O CICLO DAS FORMAS VICIOSAS

Há um ponto de máxima importância para a boa compreensão da nossa teoria da crise, no que se refere ao homem e aos campos onde êle actua e sofre determinações. Êsse ponto é, sem dúvida, o da abstracção.

O verbo *abstrahere,* em latim significa trazer, *trahere* e de, *abs;* separar, portanto. E é nesse sentido etimológico que a palavra foi sempre considerada em sua amplitude acepcional.

Mas, na filosofia, o têrmo restringiu-se mais ao sentido de uma separação mental, isto é, uma separação realizada pela mente, e não numa separação física, como a das fôlhas destacadas de um caderno. Por isso, se consideram como exemplos mais elementares e mais fáceis para entender o que é a abstracção, as figuras geométricas, por exemplo, destacadas, pela mente, dos objectos nos quais elas existem.

Na abstracção, dá-se, portanto, a presença de três têrmos: o agente que realiza a abstracção, o acto abstractivo e o objecto sôbre o qual o mesmo se realiza. O resultado dessa operação é o seu conteúdo. E' comum, na filosofia, empregarem-se têrmos como: acção abstractora, abstractor, abstraído, no sentido, tanto do conteúdo, como do que foi passível da acção abstractora.

No sentido filosófico do têrmo, ao realizarmos uma abstracção, esta se dá na mente humana, porque o objecto, como tal, nada sofre, permanecendo o que é. Há, assim, na abstrac-

ção, uma actividade metafísica quando considerada em relação ao objecto, pois fìsicamente não há nenhuma separação, mas apenas a que realiza, por imagens ou idéias, a mente humana, uma actividade que é transfísica. E sem essa actividade não poderia o ser humano ter sobrevivido, pois a abstracção lhe é necessária, para que possa dar ordem ao mundo que lhe surge caòticamente. Dessa actividade lhe surgiram os conceitos, as categorias, e tôdas as formas noéticas, que permitem ao homem ter uma visão ordenada do mundo.

A abstracção não é algo contra a vida, como o afirmam certos autores. A própria vida já realiza uma acção abstractora, num sentido, naturalmente biológico, porque, no viver, há também um seleccionar, um escolher, um preferir e um preterir, um separar o que convém à vida de o que não convém. E nessa actividade abstractora biológica, há evidentemente crise. Se prestarmos atenção ao mundo físico-químico, as afinidades químicas, que se revelam nas combinações, mostram-nos que há uma acção abstractora físico-química.

Mas tôdas essas acções se distinguem da psíquica, pois, enquanto naquelas há separações de ordem física, nesta as separações se dão apenas no plano noético, no plano do espírito, e o que é separado o é apenas através de esquemas abstracto-noéticos, sem que se dêem separações de ordem física.

E', portanto, apenas no sentido psíquico, que a abstracção é tomada pela filosofia. Dá-se a abstracção nesse plano, quando é separado de um todo, pela acção da nossa mente, algo incapaz de existência independente do mesmo, como, por exemplo, a côr de um objecto. Esta separação se dá fora da ordem ôntica do objecto, e dela é que poderá surgir o conceito.

Segundo temos exposto sempre em nossas obras, verificamos que num acto intuitivo sensível, isto é, na captação de um facto do mundo exterior, a nossa sensibilidade capta-o apenas proporcionadamente aos esquemas sensíveis acomodados, e o conteúdo da imagem é, por sua vez, proporcional a tais esquemas, ou, em outras palavras, a assimilação que se processa é proporcional aos esquemas acomodados.

Estas são as duas fases da adaptação da sensibilidade. A imagem, conseqüentemente, é uma *imago*, isto é, uma apreensão do objecto pela correspondência dos esquemas acomodados, que antecedem à assimilação. A imagem, que temos do mundo objectivo, sendo adequada aos esquemas, não é uma reprodução completa do objecto do mundo exterior. Embora o capte como um todo (e essa captação não é falsa, se considerada na sua especificidade, como nos pode demonstrar a gnosiologia), ela, porém, não reproduz totalmente (*totaliter*), como dizem os escolásticos, o que o objecto é, mas sòmente o que dêle corresponde aos nossos esquemas. A *imago* é, pois, intencional; tem um conteúdo psíquico, que é dado pelos esquemas acomodados e pela assimilação correspondente, e ela corresponde ao que é no objecto *in totum*, por semelhança, e não o que o objecto é totalmente, isto é, por identidade.

Na *imago*, há uma identificação entre o intencional e o fundamental do objecto, mas em têrmos, pois é uma identificação apenas parcial da apreensão psíquica do objecto como um todo, e não uma apreensão do objecto *totalmente* como é.

Êste facto leva fàcilmente à compreensão de que, na apreensão sensível, já se dá uma abstracção mental, pois a *imago* é uma *intimização* do objecto, segundo a acomodação dos esquemas. E não sendo a reprodução do objecto *totaliter*, ela é menos que êle, se partirmos do ângulo do objecto, mas diferente, se partirmos do ângulo do sujeito *cognoscente*, que não apreende tudo, mas apenas o que lhe é proporcional.

Sôbre esta maneira de conceber a abstracção, palmilhamos um terreno onde surgiram muitas controvérsias na filosofia. Onde, porém, todos os filósofos, com pequenas variações, estão de acôrdo, é que a nossa mente possui a capacidade de realizar abstracções, operação que lhe é própria.

Para a filosofia escolástica, fundada no pensamento aristotélico e platônico, essa operação abstractora de nosso espírito não elimina pròpriamente o real, mas se mantém sempre pró-

xima dêle, pois capta, pela separação do individual, o geral e o essencial, que constituem, *também,* a realidade das coisas.

Desta maneira, a potência abstractiva do ser humano é uma fôrça criadora, que faz surgir do real, do sensível, o intelectual em sentido restricto, a forma, a essência das coisas, que, na intuição sensível, é apresentada confusamente. Essa acção, realizada pelo *intelecto agente,* isto é, pelo intelecto em acto, é o que caracteriza a racionalidade, pois esta é a faculdade do ser inteligente para captar, no que é dado confusamente, a *ratio,* a razão das coisas.

A abstracção era classificada em abstracção total e abstracção formal. Na primeira se separa o geral do particular, como, por exemplo, a figura geométrica de um determinado corpo. A primeira é chamada *abstracção total,* porque o seu resultado é sempre um todo; e a segunda, *formal,* porque capta uma forma.

A abstracção revela graus: *o primeiro grau* é aquêle em que se consideram os objectos abstraídos da matéria, quando se abstraem as particularidades, contingentes e estritamente individuais. Esta é a abstracção realizada pela Física; a *abstracção de segundo grau* realiza-se sôbre a primeira, e capta a quantidade, o número, as figuras, e é o objecto da matemática. Finalmente, há uma *abstracção de terceiro grau,* que é aquela que concebe as leis, os sêres que podem existir independentemente da matéria, as formas puras, Deus, os espíritos puros (1).

Esta é, para a filosofia clássica, a abstracção própria da Metafísica. Para dar um exemplo dos três planos da abstracção, dos três graus da abstracção (e aqui queremos referir-nos apenas à intelectual), poderíamos fazê-lo da seguinte maneira: num determinado corpo físico, se considerarmos as suas particularidades, o que lhe é próprio, separadamente, ou seja, o

(1) Para nós, a primeira abstração é *segunda* porque é antecedida pela abstração intuitivo-sensível, como já vimos.

seu volume, a sua massa, etc., estamos na abstracção da Física; se dessas particularidades, considerarmos as suas generalidades, como seja número, figura, etc., estamos no campo da matemática, e quando consideramos as leis e as formas, os espíritos puros, sem considerá-los como concrecionados na matéria, realizamos a abstracção metafísica.

Deve-se, no entanto, considerar também como abstracção metafísica as de grau inferior, pois em tôdas elas há um separar transfísico.

Um estudo filosófico da abstracção, no qual se tentasse justificá-la, levaria a penetrar em amplos terrenos, que já invadem o sector, não só da filosofia geral, como, especialmente, de disciplinas como a gnosiologia, a psicologia e as metafísicas regionais.

Para o desenvolvimento da nossa tese, o que nos interessa estabelecer é que o abstraído, pela nossa mente, dá-se, ou não, no conjunto da realidade.

Admitem muitos filósofos que a nossa mente é capaz de abstrair universalidades, que não são reais, mas meramente conceptuais, isto é, que não encontram um fundamento nas coisas, mas apenas são criações do nosso espírito. Outros, porém, afirmam que tôdas as abstracções que a nossa mente é capaz de fazer, desde que sejam rigorosamente construídas, segundo os princípios da lógica, correspondem a uma realidade, quer física, quer metafísica. O ser humano se diferencia dos animais por possuir a racionalidade, isto é, a capacidade de construir esquemas generalizadores, com os quais êle dá uma ordem lógica (de *logos,* razão) ou seja, uma ordem das razões que correspondem ao nexo das coisas, com a qual êle "organiza" o cosmos, que aos nossos sentidos surge caòticamente, eivado de heterogeneidades.

Sendo generalizadora a actividade abstractiva do homem, tem ela que considerar, primordialmente, o que é homogêneo, separando o que é heterogêneo; assim, no conceito, consideram-se apenas as notas imprescindíveis que se repetem nos indi-

víduos, isto é, que os indivíduos têm comum. Por essa razão, muitas vêzes, surgem na filosofia aquêles que combatem a actividade operativa racional por considerarem-na excessivamente abstractora, por desprezar ela as heterogeneidades e não apresentar uma correspondência à realidade, que é heterogênea.

A longa polêmica travada entre racionalistas, que atribuem a prioridade, no conhecimento, à razão, e também a ela o critério de conhecer, e os irracionalistas de tôda espécie, que lhe negam tais valôres, já esgotou todos os argumentos que poderiam ser esgrimidos entre as duas facções. Estas duas posições são posições de crise, porque uma actualiza, na razão, apenas os aspectos positivos, enquanto a outra, apenas os negativos.

Por isso, intercalando-se entre ambas, surgem outras posições, como a de Aristóteles e a dos escolásticos que reconhecem o grande papel que tem a razão humana, como também as suas deficiências.

Para o desenvolvimento da nossa tese, o que é preciso considerar é o seguinte:

1.º — Tôda actividade noética do homem é abstractora, em graus maiores ou menores, isto é, escalares portanto, e realizam uma crise.

2.º — As abstracções, realizadas pelo espírito humano, quando correspondem à realidade, não a apanham totalmente, mas apenas como um todo (*totum et non totaliter*), o que também revela crise.

Estabelecidos êstes dois pontos, podemos agora estudar, no conjunto do real, onde estão os fundamentos da abstracção noética. Nesse conjunto da realidade, tudo quanto se refere à actividade abstractora do espírito se dá concrecionado. A separação realizada é meramente mental, pois a realidade forma um todo concreto.

O agravamento da crise, e nesse caso seria uma diácrise, está no facto de o espírito humano considerar o que êle abstraiu, e que separou, portanto, mentalmente, como se estivesse *realmente* (aqui real-fìsicamente) separado no mundo real. Quando o homem, ao realizar a abstracção, para analisar os seus conteúdos, se esquece de devolvê-los à realidade, ou obstina-se em não fazê-lo, agrava êle a crise, de tal modo, que as conseqüências se tornam perigosas para o próprio homem. Essa última posição é uma posição viciosa, porque se afasta do verdadeiro caminho, e a ela chamamos de abstractista, e, nesse conceito, pomos sempre um conteúdo negativo.

A história humana está cheia de exemplos de atitudes abstractistas, as quais geram as posições absolutistas, também viciosas, que trouxeram e trazem consigo um corolário de conseqüências das mais perniciosas para o ser humano.

Passamos agora, antes de prosseguir nesta análise, a *dar* exemplos de tomadas de posição abstractistas, cujas conseqüências foram desastrosas para a humanidade em geral.

Se tomarmos, como objecto de nossas pesquisas, o ser humano, podemos considerá-lo segundo os factôres que o determinam na sua estructura ôntica, e segundo a sua circunstância ambiental, sob os ângulos da emergência e da predisponência.

São factôres de emergência os princípios intrínsecos do homem, como sejam a sua materialidade animal, e o seu psiquismo, espiritual ou não, não importa. O homem é assim, emergentemente, corpo e alma.

Mas o homem implica a sociedade humana, de onde êle vem e na qual permanece, bem como ocupa certo *habitat* geográfico. Êstes factôres actuam como predisponentes, porque dispõem o seu surgimento, como também, o seu modo de proceder. Concretamente considerado, o homem é um corpo com psiquismo, que vive numa sociedade, num âmbito geográfico.

No seu desenvolvimento, no processo da sua existência, não só depende dos factôres emergentes, como o seu corpo, o temperamento, o biótipo, etc., como também da esquemática psicológica de que é provido, e ainda das influências ecológicas do ambiente circunstancial, como clima, lugar, fisionomia geonô-

mica, etc., e da determinação e influências, que possam exercer os seus semelhantes, bem como o lastro cultural que o antecede e o acompanha, como a religião, ciência, arte, técnica, e tôdas as criações superiores do ser humano. Todos êsses factôres se coordenam para estructurar o indivíduo.

Nenhum ser pode realizar algo além das suas possibilidades, ou, para lembrarmos um adágio da filosofia clássica, a acção segue-se ao agente. Êste não pode realizar senão o que é proporcional às suas possibilidades.

No caso em questão, o homem só pode actualizar o que cabe na sua emergência; portanto, está determinado pela potência da sua materialidade e da sua espiritualidade. Mas o ser humano, sofrendo a acção do meio-ambiente e sob êle exercendo a sua acção, é determinado, e determina-se proporcionadamente às suas possibilidades e às possibilidades do meio-ambiente. Se a predisponência exerce um grande papel sôbre o homem, esta só poderá fazer eclodir aquilo que o homem já contenha em potência. Portanto, é fácil compreender que os factôres ecológicos e os histórico-sociais, que inegàvelmente exercem sua acção sôbre êle, actuam dentro do âmbito da emergência humana. Esta é uma visão concreta do homem.

Se alguém se coloca num dêsses factôres e o considera como determinante exclusivo ou predominante da actuação humana, ter-se-á colocado numa posição de crise, pois ao actualizar um dos factôres estará virtualizando os outros. O biologismo, como vimos, levará muitos a considerarem que o factor bionômico (do corpo) determina tôda a acção do ser humano. O psicologismo actualizará apenas o factor psicológico, considerando todos os outros como submetidos a êste. O ecologismo afirmará que o homem é um produto dos factôres geonômicos, e o historicismo proporá que o homem é apenas um produto dos factôres histórico-sociais.

Qualquer dessas formas estará actualizando apenas um factor, excluindo os outros, ou submetendo-os, hieràrquicamente, àquele, promovendo, dêste modo, uma providência de crise, pois realizará uma modalidade do abstractismo.

E tôdas essas posições encontram, como sempre encontraram, argumentos e exemplos eloqüentes de que realmente um dêsses factôres é o predominante. E tal se dá porque virtualizam os exemplos que mostram a predominância de outros factôres.

Se no desenvolvimento de uma vida humana ou de um grupo social, vemos a predominância de um factor, há exemplos numerosos para provar, para mostrar a de outros.

Todos êsses *ismos* são manifestações abstractistas, e as filosofias, que nêles se fundaram, serão filosofias *de* crise.

Tais filosofias nos revelam as suas formas viciosas, como nós a chamamos. E essas formas têm um papel importantíssimo na história do pensamento humano, exercendo influência sôbre as atitudes e o destino do homem.

Realizam tais formas viciosas, genuìnamente abstractistas, um verdadeiro ciclo, que chamamos "ciclo das formas viciosas", que apresenta um ponto de partida sempre abstractista, desenvolve-se até alcançar uma posição de absolutismo, conhecendo, posteriormente, uma desintegração, após fluxos e refluxos, até terminar pelo abandono de seus representantes, e passar, depois, para as páginas da história, como mais uma das amargas experiências e das mais dolorosas desilusões humanas.

* * *

O processo abstractivo do ser humano corresponde, no plano psicológico, ao processo selectivo que tivemos oportunidade de examinar, tanto na esfera biológica como na físico-química.

Seria, entretanto, uma deficiência filosófica, se pretendêssemos reduzir os factos psicológicos aos biológicos, ou aos físico-químicos.

O processo selectivo dá-se em todos os sêres finitos, mas se apresenta com peculiaridades correspondentes às diversas esferas, como já vimos.

* * *

Nós já verificamos que em todos os sêres que existem cronotòpicamente, isto é, no tempo e no espaço, há um separar-se, pois o ser finito, ao afirmar-se de qualquer modo, recusa contemporâneamente o que não é êle.

O ser infinito, na filosofia, não apresenta pròpriamente esta recusa, porque não há outro que se lhe oponha, pois êle é o único.

Mas, um ser finito implica, automàticamente, a presença de um outro, que é também ser. A única oposição que se poderia estabelecer ou propor para o ser infinito seria a do nada absoluto ou metafísico.

Ora, sendo êste *nada*, ausência absoluta de todo e qualquer ser, conseqüentemente de tôda e qualquer eficácia, não é êle positivo de nenhum modo, e como tal não poderia ser têrmo de uma oposição.

Pois o que se opõe, põe-se *ob*, ante outro, o que implica positividade. Para o ser infinito, não há crise, porque não há distância entre êle e o não-êle.

Mas, para o ser finito, há sempre crise, porque o outro é um ser real, um têrmo positivo, que se coloca ante, e, entre ambos, se estabelece uma distância.

Na intuição sensível, há essa distância, porque a apreensão realizada não capta totalmente o facto exterior, mas apenas segundo a actividade que corresponde à forma do cognoscente, à sua esquemática.

No acto intelectivo racional, o processo já é claramente metafísico, porque, no momento em que a razão humana apreende a universalidade de uma coisa, ela a *desmaterializa* da sua singularidade, virtualiza-a, *como tal*, para considerá-la como generalidade, isto é, para concentrar a operação apenas sôbre aquelas notas, que a coisa tenha em comum com outros sêres, classificados no esquema conceitual, abstractivo, portanto, que lhe são correspondentes no mundo noético, no mundo do espírito.

Se a intuição sensível nos dá o facto na sua singularidade e na sua generalidade, confusamente, a abstracção intelectual racional realiza um processo de separação, pois vai concentrar os factos apenas na sua actualidade geral, isto é, na qualidade, como se diz na filosofia.

Vê-se dêsse modo que a nossa razão realiza uma crise mais ampla, por isso é ela genuìnamente crítica. Se prestarmos atenção ao homem em seu estado actual, e se remontarmos, ademais, no processo evolutivo que se verifica na criança, até alcançar a racionalidade plena, veremos que nenhuma das nossas intuições sensíveis, senão em raríssimos momentos, se apresenta em tôda a sua pujança. Não podemos mais impedir que os esquemas abstractos, que constituem o lastro intelectual de um ser humano, influam ao se dar a intuição sensível.

Um simples exemplo seria grandemente esclarecedor.

Todos sabem que a criança não tem, na sua primeira infância, uma noção clara das distâncias entre os factos do mundo exterior.

Por isso, pode ela estirar os braços para tentar alcançar uma estrêla ou para tomar um objecto que lhe está muito distante.

Atingida a racionalidade, não poderíamos realizar conscientemente tais tentativas, porque embora ao olharmos os factos, na distância, pareçam-nos mais próximos de nós, como flutuando num só plano, *sabemos* que êles se colocam afastados uns dos outros, na profundidade, a distâncias que são por nós captadas através de uma operação instantânea de adequação com as perspectivas.

No entanto, se prestarmos bem atenção, veremos que a nossa intuição sensível capta aquela casa postada no horizonte, como um ponto que caberia entre dois dedos e, no entanto, *sabemos* que ela é dimensionalmente muito maior do que a dimensão indicada pelos nossos olhos.

Há, assim, uma ordenação dos factos apreendidos pela intuição sensível, operativamente racional, pois já actuam aí esquemas generalizadores, que compensam as nossas deficiências sensíveis. Os homens, no estado em que se encontram, *decoram* a imagem apreendida com a interferência intelectual racional, e esta é a razão por que suas intuições já não se apresentam com as características da plena singularidade, como se verifica no caso da criança.

O mundo não é novo mais para nós. E' algo repetido, porque, embora cada facto seja històricamente inédito, já contém em si o "mesmo" das nossas experiências anteriores. Só em raros momentos da nossa vida, em certos êxtases fisiológicos e místicos, pode o ser humano sentir aquêle ineditismo da intuição pura, como também ante a surprêsa, e esta é a razão por que ela nos dá um prazer que atinge um grau de intensidade mais elevado.

Fora disto, o mundo é, para o homem adulto, um espetáculo que se repete, e daí a grande necessidade que tem de buscar dentro de si aquêles caminhos ainda não percorridos, que lhe possam oferecer instantes daquela satisfação peculiar na intuição pura e que nem sempre consegue encontrar nem sentir.

Temos assim alguns fundamentos para compreendermos o "ciclo das formas viciosas" de que falamos.

Na nossa actividade intelectual, a razão, coordenadora e classificadora, tende a separar o que é homogêneo do que é heterogêneo, para dar aquela ordem lógica aos factos do mundo, que se apresentam para nós confusamente.

Nessa actividade abstractora, encontra a razão, nos esquemas que ela constrói, um nexo que é uma nova homogeneidade, na qual as primeiras generalidades podem ser classificadas.

Podemos exemplificar com as categorias, que são conceitos de conceitos, pois, na categoria da quantidade, por exemplo, incluem-se tôdas as generalidades que classificam os sêres corporais, que são quantitativos.

Nesse proceder lógico, que, etimològicamente, é uma busca do LOGOS, da razão, do nexo das coisas, a actividade intelectual consegue captar o que "costura", o que alinhava um conjunto de factos, os quais se referem a uma generalidade que os coordena lògicamente, e temos, então a TEORIA (1).

Tôda vez que o homem constrói um sistema, êle o separa dos que a êle se opõe. Todo sistema é uma construcção fechada e, conseqüentemente, excludente de tudo que lhe não cabe lògicamente.

Revela-nos a história humana em todos os seus ciclos a construcção, não só de teorias, como de doutrinas, que surgem como surge a vida: canhestras, balbuciantes, imprecisas, até adquirirem uma forte solidez, e abrirem abismos entre partidários e não-partidários e, finalmente, realizarem o seu ciclo, até tombarem, fragorosamente, depois de um longo crepúsculo. O exame dos ciclos das altas culturas, como foram a egípcia, a hindu, a árabe, a greco-romana, a fáustica ocidental, reve-

---

(1) Êste têrmo, de origem grega, que significa *VISÃO*, era empregado pelos gregos, para chamar as processões que realizavam, por ocasião das festas religiosas, que se dirigiam, vindas das cidades, em que os habitantes, enfileirados, iam até os templos, ligados por festões de flôres ou de ramos, formando, assim, uma totalidade. Essas fileiras eram chamadas *teorias*. Passou depois êsse têrmo para a filosofia, significando sempre o que é capaz de entrosar e conexionar um conjunto de factos, naturalmente tomados no sentido racional. As teorias tendem a separar os factos que a elas se referem e, por isso, têm sido, na História, grandes criadoras de diácrises. E' fácil, daí, alcançarmos a doutrina, que seria a conexão de teorias, fundadas em hipóteses, sendo os sistemas verdadeiras constelações de teorias.

la-nos que há um período que se caracteriza de absolutista: é o momento em que se encarna num homem, fundado numa casta social, todo o poder, todo o *quantum* despótico social.

Êsse período, que é o clímax de uma cultura, marca o seu zênite também, e é o ponto onde começa a sua irremediável decadência. E também as doutrinas, que surgem balbuciantes ingênuas, juvenis, alcançam a maturidade, conhecem aquêle patamar, que é o seu ponto mais alto, o seu zênite, o seu momento de absolutismo avassalador, que também é o instante em que começa o declínio, a irremediável decadência.

Consideramos como um factor de degenerescência de tôda a construcção do ser humano, aquêle momento em que ela começa a subir os degraus do absolutismo. Êsses degraus podem ser expostos da seguinte maneira:

1) uma doutrina é considerada como certa e eficaz;

2) como a *mais certa* e eficaz;

3) como a única certa e eficaz.

Ao alcançar êsse terceiro ponto, tôda e qualquer objecção é considerada herética. Não é mais possível, nesse momento, transigir com os adversários, porque a própria defesa da doutrina exige uma vigilância constante contra todos os opositores, e até contra partidários vacilantes, transigentes ou tíbios, e tôda vacilação é uma ofensa aos princípios absolutamente VERDADEIROS, sôbre os quais não se pode permitir o menor vislumbre de dúvida ou a menor suspeita.

E se esta doutrina ou sistema dispuser do poder físico, ela o exercerá inevitàvelmente, empregando a fôrça para combater opositores e partidários dúbios e vacilantes. Atinge, nesse momento o seu *clímax*. E é nesse mesmo instante que se forma uma centralização de poder e uma oligarquia que o constitui, passando esta a ser usufrutária e beneficiária das vantagens que oferece o domínio, estabelecendo seus componentes, entre si, uma luta interna, de início surda, na formação de grupos, encarnados por chefes. Exibe ela uma unidade, sustentada

mais pela coacção, o que impede o acirramento da luta interna, que, fatalmente, ultrapassará as fronteiras da oligarquia, extravasando-se no exterior, e gestando as inevitáveis conspirações, que não escolherão meios, afinal, e que precipitarão o processo corruptivo total, apressado pelos factôres predisponentes.

A decadência é inevitável, porque os homens procurarão ater-se ao poder, e, desta forma, actualizarão os meios em vez de os fins, e tôdas as vêzes que se substituem os fins pelos meios, nada mais impedirá a decadência final.

Eis uma forma viciosa que se repete na História.

São sempre os que mantêm em suas mãos todo o poder, que procuram dar a coesão imposta pela fôrça, distinta da fôrça dada pela coesão, peculiar aos novos movimentos em sua primeira fase juvenil, de ascensão.

A destruição final é inevitável, porque a crise se agrava, e, como decorrência dos excessos, que serão obrigados a cometer, estimulam-se doutrinas opostas, excessivas, por sua vez, cumprindo-se, assim, o ciclo das alternâncias, tão visível em todos os factos da história humana.

Tôda vez, porém, que um sistema não alcança o poder político, não exerce êle aquela brutalidade que perpassa pelas páginas da história, como as de que são ricas os nossos dias, mas tal não impede que outras brutalidades também se verifiquem. Se não é possível realizar-se um policiamento à semelhança de o que realiza o Estado político, há policialismo ideológico, que também exerce um papel autoritário, violento, como se vê nas lutas entre seitas de tôda espécie.

Basta que passemos os olhos pela história de tôdas as doutrinas filosóficas para vermos a presença da lei da alternância.

Aos excessos do materialismo, os excessos do idealismo; aos excessos do racionalismo, os excessos do irracionalismo; aos excessos do dogmatismo, os do cepticismo. De excesso em excesso, decorre a história humana, intercalada por alguns mo-

mentos lúcidos, em que alguns, sem se deixarem avassalar pelas paixões dos extremismos, constroem as visões que resistem aos extremos, e realizam os verdadeiros sistemas que não perduram, em seu domínio, porque o ser humano, por um quase determinismo bárbaro de sua constituição, que é sempre contraditória, insatisfaz-se até quando alcança uma satisfação. Mas o conteúdo constructivo de tais sistemas perdura, embora entre grupos menores, como o aristotelismo, por exemplo.

E continuará êsse ciclo de formas viciosas até o dia, (o que é uma possibilidade) em que se ilumine o espírito humano e alcance o que parece impossível: a plenitude de uma visão perene, que concilie os extremos, transcendendo-os.

Assim, a crise não se separa de nós, e as diácrises sobrevêm às síncrises.

E só podemos ultrapassá-las, quando alcançarmos aquela posição, transcendental, que realiza um quase milagre de unir os cumes, apesar dos vales que tanto os distanciam. Mas, para tal, é mistér águias, porque são elas que voam de cume em cume, que, para elas, é o caminho mais curto.

* * *

Todo o existir é formado de singularidade, porque são os indivíduos que existem, e os sêres corpóreos, que transitam no tempo, são singulares, e cada instante de sua existência é sucedido por outro instante.

A característica filosófica do tempo é a irreversibilidade. Não podemos fazer o tempo retornar sôbre si mesmo. Se, ao medirmos um objecto, podemos partir de um ponto para outro, podemos repetir a mesma medida, partindo do segundo para o primeiro. Assim, é possível a reversibilidade no espaço; não, porém, quanto ao tempo. Ao instante decorrido sobrevêm outros, e jamais o passado conhece novo presente. Todos os sêres corpóreos, como se dão no tempo e no espaço, são, enquanto tempo, irreversíveis. Esta característica é a que se chama pròpriamente de histórica. Neste sentido, *histórica* poderia ser considerada como uma característica da temporariedade dos sêres corpóreos.

O nosso cosmos é, assim, corpóreo, mas, nêle, há repetições. Por acaso as fôlhas daquela árvore não repetem as fôlhas de árvores da mesma espécie?

Há uma repetição, não quanto ao tempo, mas apenas quanto à forma ou à figura. Por isso, se nos colocarmos ante a história, apenas no campo da temporariedade, os factos humanos são irrepetíveis. Mas, se considerarmos, sob o ângulo das formas, teremos de reconhecer que há uma repetição. Se a história se encerrar apenas no que chamamos de *historial*, que é a descrição cronológica dos factos, é ela apenas uma disciplina subsidiária da ética, como é, ou, melhor, deveria ser a Sociologia.

Colocada, assim, a História não é Ciência, porque, não há Ciência da singularidade. A Ciência é sempre do geral e o geral é a forma. E para a História tornar-se Ciência, é necessário que ela estabeleça, além do objecto material, que seriam os factos humanos importantes, também o objecto formal, o que històricamente é repetível: a forma, em suma.

Não é histórico qualquer facto social.

Num determinado dia do ano nascem inúmeras crianças. E' apenas um facto social. Mas sucede que, nesse dia, nasceu alguém que se tornou Napoleão Bonaparte. E desde êsse momento, essa data passou a ser histórica. Mas nem todos os lances da vida de Napoleão são históricos, porque muitos êle os viveu como vive o homem comum.

Mas muitos dêles foram históricos, quando ultrapassaram o âmbito da sua vida pessoal, ou meramente familiar, para influirem sôbre o maior número. Temos aqui, uma das características do facto histórico. Há nêle sempre, um ultrapassar do âmbito em que se dá, ao influir em âmbitos maiores.

Muitas vêzes, certos factos aparentemente sem importância, actuam, ultrapassando o âmbito comum, influindo sôbre colectividades maiores, o que nem sempre é fàcilmente reconhecível.

A verdadeira acuidade do historiador está em captar, no conjunto dos factos, aquêles que, direta ou indiretamente, influíram sôbre os acontecimentos, embora pareçam, ao primeiro olhar, desprovidos de maior significação.

Neste livro, não poderíamos alongar-nos em exemplos de que a História está cheia, descritos na obra dos grandes historiadores.

Mas há momentos decisivos na vida dos povos, que muitas vêzes têm a sua origem em um facto aparentemente simples, de conseqüências históricas imensas, como, por exemplo, o simples cálculo renal que destruiu a vida de Cromwell, e deu outro rumo à História Européia, ou o famoso banho de Alexandre, que lhe provocou a pneumonia que o levou à morte, etc.

O que nos interessa, agora, é examinar o desenvolvimento do que expusemos: o ciclo das formas viciosas.

O homem, colocado històricamente, é o produto de uma coordenação de factôres emergentes e predisponentes que o determinam. A sua actuação histórica dependerá, portanto, não só das condições bionômicas e psíquicas, que constituem pròpriamente a emergência, como das condições ecológicas e histórico-sociais, que constituem a predisponência, que o precedem, que o acompanham e o sucedem.

O estudo da cooperação dêsses factôres, e de como êles actuam no decorrer da História, não caberia pròpriamente fazê-lo aqui, pois é matéria de outros trabalhos. Interessa-nos, porém, verificar qual o papel que êsses factôres têm na formação da crise histórica (1).

---

(1) Êstes temas são examinados em "Filosofia e História da Cultura", que faz parte desta Enciclopédia.

AS FASES CRÁTICAS NA HISTÓRIA

Para corroborar a nossa teoria do ciclo das formas viciosas, examinemos os aspectos cráticos na História.

Não atentam êles a certos princípios já estabelecidos, como o de que tôda tensão é sempre o campo de uma luta constante entre os vectores de conservação e os de destruição, e que a victória final desta é, no mundo cósmico, uma lei?

Todos sabem que as coisas não são eternas. Elas desaparecem, não só no desenvolvimento natural do seu processo tensional, como pela acção antagonista de outras tensões ambientais.

Não há sociedades humanas eternas, como não são eternos os seus elementos componentes.

A perdurabilidade maior ou menor de uma forma social não implica um eternizar-se, que é incompatível com o cósmico, que sucede, atravessando ciclos de formas, que embora se repitam e possam afirmar, no campo formal, um indício de eternidade, não impedem a transitoriedade do individual, do singular, que realiza uma vida, como vemos demonstrada em todo o cósmico, desde a esfera físico-química à sociológica.

Conseqüentemente, a História não escapa à regra (lembremo-nos da *anankê* dos gregos, do *dharma* dos hindus, do "ciclo" dos egípcios, etc.). A presença do *cratos* (poder, em grego) na constituição social, como fôrça de coesão, coerenciando a tensão social, é inevitável na História. Mas convém distinguir, pois a falta de uma nítida distinção leva, como tem levado, a interpretações falsas que correspondem aos desejos

e às opiniões de grupos ideológicos, interessados em justificar atitudes e práticas.

Se consideramos o *cratos*, como fôrça de coesão social, como super-individual, e acima de grupos, devemos considerá-la:

a) como correspondente à coesão (*tonós arithmós* pitagórico) como o que dá coerência (*cum — haerens* de *haereo*, estar pegado, perfeitamente unido, junto, daí herança) à sociedade tomada como tensão:

b) como estructurada num organismo político (à parte), que surge na história, desde as formas mais simples de centralização de poder (conselhos dos velhos, etc.) até o Estado moderno.

No primeiro caso, a coesão (*tonós*) dá fôrça à sociedade; no segundo, a fôrça dá a coesão. Há exemplos médios de participação de ambos.

Há uma inversão de vectores, cuja mudança, apenas da ordem, permite uma distinção já nítida.

Conhecemos, na sociologia, diversos modos de surgirem as fôrças de coesão, como as formas de persuasão (religiões, etc.), as formas de constrangimento (Estado em tôdas as suas modalidades; a moral, sob alguns aspectos, etc) e as trocas de vantagens (interêsses comuns criados, relações de parentesco em parte, etc).

O *cratos*, estructurado num organismo centralizador de poder (com graus de centralização, que correspondem à alternância do processo histórico dos ciclos culturais, como ainda veremos), é o que caracteriza pròpriamente a *cracia*, que realiza a *crátesis* a acção de dominar pollticamente, dominar sôbre diversos estratos da estructura social.

O *cratos* estructura-se, porém, em formas diversas, configurativas, que têm nascimento, desenvolvimento e deperecimento, segundo os ciclos históricos.

Se considerarmos, por exemplo, os quatro períodos dos ciclos históricos, estabelecidos por Spengler, podemos incluir nêles três fases cráticas correspondentes.

Ao período *juvenil* de formação de uma cultura, temos 3 fases cráticas, nìtidamente distinguíveis na história, apesar de suas raízes e prolongamentos interseccionarem-se com outras.

1) Fase *Teocrática* — Tôda cultura, quando se estructura tensionalmente, fá-lo sob uma forma teocrática.

A divindade dá as leis que regulam a ordem social. Um iluminado, figura que se torna mítica, e que se esfuma entre o histórico e o lendário, recebe da divindade a lei aplicável à nova sociedade. Essa figura humana pode ser divinizada.

Aparece como um Deus ou um homem que ascende a privar com a divindade. Um Rama entre os árias, um Maomé entre os árabes, um Moisés entre os judeus, Cristo entre os cristãos, Thot (ou Hermes Trismegisto) entre os egípcios, são homens divinos ou divindades incarnadas, que dão a nova lei, a nova ordem.

A sociedade estructura-se numa coesão dada pelo *consensus*. O *cratos* é usado pelo guia sem restrições. E' uma forma de absolutismo aceita e não totalmente imposta, porque se funda no *consensus* e no reconhecimento da divindade, que escolhe um intérprete, que traduz em língua humana a vontade divina.

Em tôrno dessa personagem divina, presente muitas vêzes em corpo, ou presente em espírito, estructura-se uma ordem de homens *hieráticos*, santificados, que cumprem e fazem cumprir a lei.

E' aqui que, progressivamente, se estructura a segunda fase crática:

2) *Hierocracia* (*hieros* = santo) — Os homens santificados (sacerdotes) estructuram o cratos social. São os representantes e cumpridores da lei.

Nesse período (os dos *brahmanin*, nos hindus; dos grandes sacerdotes, no Egito, com correspondências em tôdas as altas

culturas, já desnecessário de citar), que se prolonga por um tempo maior ou menor, surgem os grandes choques entre os ortodoxos e os heréticos (lembremo-nos dos *charvakas*, na Índia, dos *gnósticos* e heréticos no cristianismo, etc.). Essas heresias conhecem tôda a gama de afirmações, desde as mais intransigentemente puristas da lei até as que a negam. E' nesse período que surgem movimentos de opinião destructiva da própria lei. Idéias materialistas, movimentos anti-clericalistas actuam de forma eficiente e enérgica aqui. (Conhecemos essa fase na nossa cultura, e em outras culturas, como na hindu, temos a luta dos charvakas, budistas, dos materialistas como Keshakambalim, dos indiferentistas de Kasyapa, que provocaram a ênfase ética dos jainistas). Impõe-se, então, nesse momento de refluxo da coesão religiosa, um movimento de fluxo *ético*, de espiritualidade mais agressiva para manter a ordem de coesão. Os jainistas, os *rshis* da Índia, o ascetismo ocidental, são exemplos, com correspondências em tôdas as culturas, fáceis de encontrar.

Essa actividade gesta a formação de uma terceira fase crática:

3) *Aretocracia* (*aretê*, virtude) — O cratos é dominado pelos homens virtuosos (sentido grego do têrmo), corajosos, impetuosos na fé, que unem a fôrça material à fôrça da fé.

Já não é o poder apenas dos sacerdotes (dos homens dotados de *sacer*, de sacralidade), em sentido puramente regular, mas da sacralidade que a vida temporal também aponta pelo cumprimento dos princípios ético-religiosos: os virtuosos.

Essa passagem do poder religioso ao temporal, em que ambos se estructuram já com o germe da separação, que se processará crescentemente, impele as classes econômicamente dominadoras, ainda sem o domínio político, a disputá-lo.

E surge a primeira revolução que faz ascender ao *cratos* a

4) *Aristocracia* — Os "melhores" (*aristós*) exigem mais direitos e apossam-se pouco a pouco do poder temporal. Os choques entre êstes e os sacerdotes são inevitáveis, e a figura centralizadora do poder, que é referida, desde as três primeiras fases, por um representante supremo, é o Grande Sacerdote, escolhido entre seus pares. Inicia-se, neste período, a preparação crescente da primeira grande revolução social, a aristocrática, que cria restrições ao poder. Os choques são inevitáveis, e dá-se ora o predomínio de sacerdotes sôbre aristocratas ou dêstes sôbre aquêles. E' um período agitado, que obriga a uma centralização de poder, mas temporal, cada vez crescente. Os aristocratas escolhem o seu rei (*rex*, *rajah*, etc.). Êste, porém, ainda é um *par*, escolhido entre pares.

Lembremo-nos das eleições do rei entre os nobres polacos, entre os nobres asturianos, etc.

As perturbações, que se observam neste período, provocadas pela ascensão de nova classe dos nobres, exige a hipertrofiação do cratos político. Por isso, o dirigente, apoiado num grupo pequeno, mas unido, estructura a

5) *Oligocracia*, em que o *cratos* é exercido pelo monarca, apoiado num grupo escolhido (*oligós*), pequeno, de senhores. Neste período, a separação entre o poder temporal e o religioso se processa de tal forma, que êste último perde o seu papel de subordinante para o de subordinado.

Os sacerdotes falam mais às coisas do espírito, e subordinam-se, pouco a pouco, aos interêsses das novas castas dominantes.

Nesse período, surge o absolutismo, e temos a

6) *monocracia*, que maneja o poder sob o título de um rei poderoso, mas que, na verdade, se apoia num grupo.

Os desmandos supervenientes neste período provocam as ambições das novas classes, já detentoras do poder econômico, e que aspiram ao político, como a classe dos mercadores (burgueses, vasyas, etc.), que através dos ideais republicanos (a coisa pública, *res publica*) provocam a *segunda grande revolução social*, que é a

7) *Democracia* — Com esta se encerra o segundo período do ciclo cultural, que fôra o período clássico, para entrarem as fases já em declínio na sociedade. A separação entre o cratos político e o cratos religioso é completa.

A ascensão dos homens das classes inferiores leva ao poder os representantes dos interêsses econômicos. Não estamos mais na fase em que vale uma aristocracia espiritual, nem uma aristocracia do sangue, mas uma aristocracia do dinheiro. Por isso, a democracia se transforma numa

8) *Plutocracia* — No cratos dos *plutoi*, dos ricos. Os homens de negócios, vindos muitos da própria aristocracia, que são a base e o fundamento do *cratos* plutocrático, terminam por ser dirigidos pelos interêsses dos homens mais ricos, dos dominadores do dinheiro, e temos a

9) *Argirocracia* (*argyros*, prata) — O dinheiro é o denominador comum de tôdas as coisas. E os homens de negócio acabam por transformar o Estado numa emprêsa meramente econômica, num amplo negócio, e as desmoralizações conseqüentes, provocam grandes agitações que levam à *terceira grande revolução social*, à

10) *Oclocracia* (*oclos*, a massa das ruas) — O domínio das "vontades" populares, das massas, da desordem destruidora, que, avassalando tudo em sua voragem, encerra o terceiro período do ciclo cultural, e abre a fase final da decadência da cultura. A desordem exige a ordem, a

11) *Cesàriocracia* — O cratos entregue a homens poderosos, apoiados nas fôrças militarizadas da sociedade, impõe-se como único meio de salvação à catástrofe inevitável. Período de guerras sangrentas com outros povos, que levam à destruição final do cratos político, ou da invasão de povos que é fácil, e apoiada pela degenerescência interna da sociedade. Sobrevém, aos poucos, após longa degeneração, a fase final, de

12) *Acracia* — Em que não há mais o poder centralizado, mas ou um poder atomizado e disperso em pequenas unidades ou, então, a substituição por uma nova ordem imposta do exterior e a transformação do povo, que representava a cultura, à situação de *felah*, no pior dos casos.

Durante êsses períodos finais, em que há súbitos retornos a diversas crenças do passado, surge um novo ideal, sob base cooperacional, pelo *consensus*, que articulado com outros povos, se estructura para dar nascimento a uma nova tensão cultural, com suas possibilidades novas, incarnadas na figura de um grande santo, do presente ou do passado, que inaugura, outra vez a

Teocracia, e o ciclo da tensão cultural prossegue, conhecendo os mesmos avatares do cratos, cumprindo o ciclo das formas viciosas.

Podemos, ainda, em tôrno das fases cráticas, por nós até aqui estudadas, fazer alguns comentários, que corroboram as nossas afirmativas.

Não podemos esquecer a variância e a invariância na história, pois sabemos que se essas formas *se repetem*, por entre fluxos e refluxos, por entre a alternância de afirmativas positivas e opositivas, como a luta entre os partidos ou as perspectivas evolutivas e as conservadoras, entre revolutivas e involutivas, que em cada momento surgem para dominar os acontecimentos, que elas, em sua variância, *não se repetem*, como singularidades tìpicamente históricas, com suas características peculiares, com suas notas diferenciais, que estructuram a sua unicidade no acontecer humano.

No período democrático, não há, por exemplo, necessidade de um republicanismo nítido, pois um monarca pode, como já tantas vêzes aconteceu, representar o interêsse das classes possuidoras dos bens móveis, comerciais e industriais, etc., como, em nossa cultura vemos um Napoleão Bonaparte, e até um Bismarck, representarem interêsses de origem burguesa.

Também se verificam na história períodos de restauração de formas anteriores, em conseqüência dos azares dos acontecimentos, mas quase sempre de curtíssima duração. Os fluxos e refluxos do absolutismo podem ser compreendidos ao dar-se a ascensão de novos grupos dirigentes, que sempre estabelecem maior liberdade aos seus pares, restringindo a dos adversários.

Por sua vez, a conjunção dos factôres emergentes e predisponentes, formando seus verdadeiros *arithmoi plethoi*, con-

dicionam situações diversas que nos podem explicar a grande variância dos factos históricos, e que serão temas para futuros estudos.

Em definitivo, deve-se olhar estas formas cráticas como *formas*, e considerá-las como *analógicas* nos diversos ciclos culturais, nunca esquecendo a presença dialéctica da *variância* (*singular*) ao lado da *invariância* (formal) (1).

Tomando em síntese o que tivemos oportunidade de examinar, nunca é demais repetir que essas fases cráticas não obedecem a uma exatidão mecânica. Sabemos muito bem que podemos matematizar os factos da físico-química, quando no plano

(1) Êsses quatro períodos, com suas três fases, observados na história, têm um fundamento na emergência humana. Em tôda e qualquer sociedade, independentemente da sua estructura econômica ou social, podemos ver, fundados no temperamento humano e nos aspectos caracterológicos, que há sempre lugar para a classificação de quatro tipos:

1.º — aquêles que têm uma tendência acentuada para o transcendental, para o místico, para *ver* além das coisas o que as coisas *calam*, e conseqüentemente com acentuado impulso religioso, com manifestações virtuosas muito mais intensas que outros; homens virtuosos, ascéticos, sacerdotais, etc., eminentemente *virtuosos;*

2.º — aquêles que revelam acentuadamente um ímpeto agressivo, empreendedor de façanhas desinteressadas, amando mais a acção pela acção, desejosos de realizar actos que estão além dos interêsses utilitários, orgulhosos de sua fôrça, de sua combatividade, de sua agressividade (guerreiros, pioneiros, cavaleiros andantes, caçadores que mais se orgulham do que fazem do que pròpriamente dos proventos obtidos, etc.), eminentemente *aristocratas.*

Nesses dois tipos, reconhecemos que a escala de valôres é hieràrquicamente diferente. Aos primeiros sobressaem os valôres de ordem religiosa e ética, enquanto aos segundos os valôres de ordem ético-aristocrática equiparam-se e confundem-se com os primeiros.

3.º — O daqueles em que predominam os valôres utilitários, que tendem a organizar a produção e as trocas, mais hábeis para as realizações econômicas e à ordem não pròpriamente guerreira, mas a de trabalho, que assumem a direção da produção ou da distribuição e trocas com outras coletividades; e finalmente o

4.º — a daqueles que acentuadamente obedecem, prestam serviços,

macroscópico, pois, na microfísica, a ciência actual encontra uma certa dificuldade para uma matematização em sentido meramente quantitativo. O átomo já revela, na sua íntima constituição, a presença de aspectos intensistas, que não podem ser reduzidos a números quantitativos.

Se passarmos para a esfera da biologia, logo verificaremos que a vida não pode ser reduzida a números também quantitatívos, e muito menos se quisermos estudar as esferas da Psicologia e da Sociologia.

Se as ciências naturais podem usar, *com certo êxito*, a matemática quantitativa, nas ciências culturais esta nem sempre

executam ordens, e que revelam certa incapacidade para autonomizar-se e tendem a ser servidores dos três primeiros.

Em todos os sêres humanos há essa emergência e, individualmente, em cada um, ela se dá *com graus intensistamente* menores ou maiores. Todos nós somos êsses quatro tipos, com graus diferentes. E a acentuação dêsses *graus* revela o que somos. Tal não impede que muitas vêzes alguem esteja numa funcção social que não corresponde perfeitamente à *sua* tendência principal. Estamos aqui em face de marginais, de inadaptados, de extraviados, que sùbitamente se rebelam, revelando o que são, dadas certas circunstâncias predisponentes.

A estructuração das classes sociais se *processa pela precipitação* provocada pela predisponência. Nesta, incluímos o histórico-social, o que nos permite compreender a *variância das actualizações* históricas. Em suma, a emergência se actualiza nas modais proporcionais à predisponência. E esta é a *razão por que* uma explicação meramente materialista-histórica, como a que efectua, por exemplo, o marxismo, não alcança concretamente a *gestação* das classes sociais, porque as vê como produtos de uma estructura meramente econômica, desprezando o papel importante que exerce a emergência.

Não é possível neste livro examinarmos *pormenorizadamente* essa tese. Em "Filosofia e História da Cultura", teremos oportunidade de justificá-la em face dos estudos realizados *no sector*, não só da Sociologia, como no da Antropologia e da História. A boa fundamentação dessa tese contribui de *modo eficiente* e decisivo para que se construam os alicerces de uma historiologia, os quais favorecerão a melhor solução dos problemas *sociais*, pois as soluções sempre apresentadas, por não considerarem tal emergência, são parciais, abstractas, e conseqüentemente utópicas, falhando ao dar-se a sua aplicação, porque não se fundam numa realidade, que é por muitos escamoteada.

pode ser usada com o mesmo êxito. Nestas, pode existir um maior ou menor rigor que corresponderia analògicamente à exatidão matemática das primeiras. Se a história humana sucedesse como sucedem os factos físico-químicos, excluiríamos dela o bionômico e o psicológico, nos quais há lugar para a liberdade como também para o imprevisto.

Por isso, essas fases cráticas, que examinamos, não sucedem exatamente numa seqüência mecânica, mas apresentam fluxos e refluxos, acelerações e retardamentos, graus de intensidade diversos, que impedem *considerá-las exatas, mas apenas rigorosas*. Se aplicarmos o que já examinamos sôbre o ciclo das formas viciosas a essas fases cráticas, anotamos, com facilidade, que os detentores do cratos conhecem seus períodos de decadência no preciso instante em que se tornam absolutistas, provocando o desenvolvimento das oposições.

A lei da alternância está presente nos factos da história.

Dá-se o absolutismo naquele momento em que a fôrça natural de uma doutrina ou de uma forma crática vacila, e o emprêgo dos meios, para dar-lhe a coesão, facilita o ingresso de representantes menos categorizados. Se observarmos os nossos dias, veremos a riqueza de exemplos que êles nos oferecem. Tôda forma crática, que se apresenta para orientar a sociedade, em seu início, é ela encabeçada por verdadeiros idealistas, que actuam em tôda a sua pureza formal. Com o decorrer do tempo, há sempre um marchar para as formas inferiores, e daí surgirem as frases que constantemente se repetem: "Não é essa a forma que eu sonhara".

E tal se dá, porque a posse do poder é acompanhada de certos benefícios que atiçam a ambição de muitos, que o olham mais como fim do que como meio, e aspiram ao poder para usufruí-los. A política, que é uma técnica de harmonizar os interêsses individuais com os sociais, passa, nesses momentos, a ser uma técnica de conquista do poder e de conservação do mesmo. E, nesse instante, os meios substituem os fins, e a marcha para a decadência é inevitável. Por isso, há sempre uma crise histórica, porque há sempre separação entre os que governam e os que são governados, e a luta pelo poder é um constante agravamento da crise.

Ela está imersa na vida histórica dos povos, e conhece seus momentos em que é maior a intensificação do agravamento da diácrise entre os antagonistas, e da síncrise muitas vêzes forçada dos partidários. Eis porque a história é o grande campo da crise.

No estudo dos factos históricos, podemos realizar a crítica dos factôres emergentes e predisponentes, separá-los para a análise, demorarmo-nos ao perscrutá-los, mas agravaremos a crise, se nos esquecermos de devolvê-los à concreção da qual fazem parte.

Os exemplos são esclarecedores. Os factôres geográficos, englobados nos ecológicos, são, sem dúvida, predominantes na escolha da formação de produção.

A pecuária se estabelece onde pode estabelecer-se; as formas de produção artesanal dependem da geografia; e o árabe do deserto, por exemplo, não poderia tornar-se agricultor. A cerâmica não pode surgir onde não há argila. Só num posterior desenvolvimento da técnica seria possível realizar um domínio sôbre o geográfico. A adaptação humana se realiza dependendo das condições do ambiente geográfico.

Outros factôres podem ser examinados para melhor explicação dos factos históricos, como, por exemplo, a influência dos factôres étnicos, que são entrosadamente emergentes e predisponentes, pois nêles há uma cooperação do bionômico, do psíquico e do histórico-social, o que permite compreender a teoria do desafio-resposta de Toynbee. Assim, povos, em face de um mesmo desafio, quer da natureza, quer de outros agrupamentos humanos, respondem diferentemente, dependendo tal heterogeneidade, em grande parte, das condições étnicas.

Há povos que, ante a agressão, submetem-se, e há outros que reagem. Não se pode estabelecer uma mecânica social,

pois, cada facto histórico obriga a uma análise *a posteriori* dos factôres que cooperam para a sua precipitação.

Ao historiólogo (e a historiologia é a futura ciência que se há de construir sôbre os factos históricos) cabe a missão de procurar quais os invariantes que possam surgir, ao dar-se a cooperação dos factôres.

Talvez um dia (e o esperamos muito pròximamente), o historiólogo estabeleça essas invariantes, e então se poderá dizer que, dadas tais ou quais circunstâncias, o resultado será probabilìsticamente, num grau maior ou menor, êste ou aquêle.

Em face dos actuais estudos da História, já se podem estabelecer algumas regras que apresentam um certo rigor.

Nas sociedades tìpicamente marítimas, observa-se uma predominância do individualismo, enquanto que nas sociedades tìpicamente continentais há uma subordinação maior do indivíduo à sociedade.

As primeiras tendem a valorizar o indivíduo, a estabelecer um direito individualista, a tender para o liberalismo, a facilitar a iniciativa individual, e são conseqüentemente mais tolerantes, até cosmopolitas, porque mantêm relações de trocas com povos estranhos, de modo acentuado.

E como não se trocam apenas os bens materiais, e há também trocas de idéias, há, conseqüentemente, maior progresso científico, maior desenvolvimento do racionalismo, e uma tendência à construcção de religiões universais.

Nas sociedades tìpicamente territoriais, a riqueza é imóvel e o direito é predominantemente feudal. Mas, arredias às relações com outros povos, são, conseqüentemente, intolerantes. O nacionalismo é exagerado, e a religião é mais nacional. Se observarmos a História, veremos exemplos surgirem em todos os ciclos culturais, e como é matéria de estudos específicos, não poderíamos nós senão apontar alguns aspectos que favorecem a compreensão da nossa Filosofia da Crise.

Numa sociedade tìpicamente marítima, a síncrise se realiza pela agregação dos indivíduos atomizados. Numa sociedade tìpicamente continental, a síncrise se realiza pela subordinação à nação.

Na primeira, a diácrise se processa pelo individualismo e, na segunda, a diácrise se processa pelos estamentos sociais, classes, castas, muito mais separados do que na primeira.

Dêste modo se vê que ambas as sociedades revelam a crise, mas sob aspectos diferentes e em diferentes graus de agravamento.

A primeira tende a formas viciosas pela inevitabilidade da burocratização do Estado, que cria hierarquizações posteriores, realizando despedaçamentos da solidariedade, pois os estamentos sociais vão se fundar em interêsses criados, decorrendo, daí, a ruína inevitável.

A segunda, fundada no feudalismo, tenderá a construir o Estado sob o domínio das classes hieràrquicamente superiores. A oligarquia, que se forma, provocará a reacção inevitável, com o decorrer do tempo, das classes não participantes do poder.

A burocratização é também inevitável, e o Estado separando-se da sociedade, agravando a crise que êle significa, provocará o choque, sobrevindo a ruína, e em ambas as formas de sociedade, o ciclo das formas viciosas se processa sob uma invariante, apesar das variâncias que pertencem ao campo da História (1).

Não há sociedades eternamente jovens, como não há sêres humanos eternamente jovens. A História é um monótono relato da formas ascensionais, que surgem prenhes de possibilidades, mas que terminam, depois de um longo patamar, na inevitável degenerescência.

---

(1) Em nosso livro "Filosofia e História da Cultura", analisamos os factos mais eloqüentes da história, para comprovação desta tese.

E' uma afirmativa um tanto melancólica, esta que fazemos, mas nem por isso menos verdadeira. A crise se instala numa sociedade humana, sempre, não só de indivíduo para indivíduo, como de grupo para grupo, como até na sociedade considerada como um todo.

Essa crise é inevitável, e as síncrises e as diácrises que nela surgem, provocam sempre a mesma alternância que se caracteriza por passar de um excesso para outro excesso. A observação de tais factos, naturalmente, leva o estudioso a uma atitude pessimista, mas sempre há em nós algo que se rebela contra êsse pessimismo, que por alguns momentos nos domina.

Há um desejo em nós de ultrapassar essa crise, de evitá-la até. E de vencê-la, quando dela tomamos consciência. E o que é a história de tôdas as grandes idéias, senão a constante proposição de uma solução que muitas vêzes nos embriaga, mas que os factos posteriores teimam obstinadamente em refutar.

A sociedade é como um corpo doente, ao qual muitos oferecem sua terapêutica. Uma terapêutica para a crise, eis o que sempre desejaram os homens. E nunca, assim nos parece, foi tão ansiada como nos dias em que vivemos.

Mas pode-se acaso negar o problema, que, pela sua complexidade, está a exigir o melhor dos nossos esforços? — Como poderíamos propor uma terapêutica segura, sôbre uma doença ainda desconhecida? — Portanto, para que proponhamos uma terapêutica, impõe-se, primeiramente, que se analisem bem, até onde fôr possível, as características da crise. Mais uma vez se vê que a solução dos problemas humanos não pode prescindir da cooperação do filósofo, porque a crise é inegàvelmente um grande problema de filosofia (1).

---

(1) O processo cíclico de uma estructura ideológica ou de uma tensão cultural, apresenta, sempre, em suas fases, correspondentes às fases cíclicas do cratos, já por nós examinadas, os seguintes representantes: de início, os idealistas, juvenís, entusiastas propugnadores, a seguir, os pioneiros, que realizam as primeiras obras, os *heróis*, os cavaleiros andantes da idéia. Seguem-se depois os realizadores práticos, que correspondem ao período *clássico* e, finalmente, os absolutistas, que surgem quando a coerência intrínseca do ciclo histórico enfraqueceu e é substituída por uma coesão imposta, por uma *universalização coactiva*, período de absolutismo, de cesarismo, que marca o fim do processo evolutivo, e a inevitável decadência.

No sector econômico, ainda evidente em nossos dias, vemos no período do alto capitalismo (*Hochskapitalismus*, de Sombart), os pioneiros, os grandes realizadores, que ainda estão imbuídos de ideais, verdadeiros heróis, cavaleiros andantes, como um Mauá, entre nós, para sobrevirem, finalmente, os realizadores, como Ford, Siemens, Krupp, etc., seguindo-se depois os aproveitadores, que já se organizam em grandes sindicatos, associações de classe, com o intuito de manter uma coesão, já quase impossível, ante as arremetidas dos adversários. E' o período que hoje vivemos, que inicia a descida inevitável.

Os exemplos, que demos, servem apenas para ilustrar o que é fàcilmente observável em todos os outros sectores, não só econômicos, como nos da chamada super-estructura cultural, idéias, correntes filosóficas, ideais políticos, religiões, etc.

Como sempre, e não esquecendo nunca de repetir o que é importante, tais factos não devem ser considerados mecânicamente, numa exatidão matemática em sentido quantitativo, mas apenas num rigor que revela uma invariância, que é de magna importância para os estudos dos factos históricos, e que contribuirão, se bem orientados, para fornecer, não só material, mas também as diversas formalidades, que permitirão, com o tempo, que, da História, se possa construir uma Historiologia, uma verdadeira *ciência da História*.

A CRISE NA ÉTICA

E' desnecessário dizer que todos sentem, e muitos proclamam, que a moral está em crise. E não só encontramos essa crise nas relações do homem para consigo mesmo, do homem para com seus semelhantes, do homem para com as coisas, como do homem para com o Ser do qual participa, como também a crise se instala nos estudos que se realizam sôbre disciplinas tão importantes, reinando, aqui, como em todos os outros sectores, a maior confusão.

A nossa época é uma época de confusão de idéias. E é confusa, porque as idéias que foram separadas para a análise, que o trabalho crítico realizou para estudá-las em separado, não foram devolvidas de modo hábil à concreção, mas reunidas *confusamente*, isto é, *fundidas com outras*, obedecendo a novas hierarquias de valôres, que não correspondem ao que melhor *devera ser*, embora revelem *o que se dá* na presente fase do processo histórico.

Estamos numa época *crítica*, por que vivemos, como em nenhum outro momento, a *crise*. E como esta se instala em todos os sectores, também teria de surgir na ética.

Não se trata aqui de afirmar que uma precedeu à outra, porque, na verdade, como nos mostra uma análise dialéctica dos factos, ela é contemporânea em todos os sectores, embora os graus intensistas de agravamento possam atrair mais a nossa atenção, e pela captação cronológica, julgarmos que o antecedente é causa do que cronològicamente é subseqüente.

Poder-se-ia dizer que a crise (e muitos o fazem), surgida no sector da Economia, foi a causa da crise ética. À propor-

ção que a sociedade medieval se foi desintegrando pela atomização individual, pelos abismos abertos entre as classes, em sentido econômico, as relações humanas se tornaram outras, e a ética sofreu, conseqüentemente, a crise que se agrava cada dia.

A descrição dos factos e uma apreciação superficial permitiriam deduzir tais considerações. Mas um exame mais detido dos factos, graças ao emprêgo da dialéctica, como a preconizamos, que não separa, mas concreciona, favorece-nos apreciações mais seguras.

Em primeiro lugar, como já vimos, a crise está onde está o ser finito. Portanto, no período medieval já havia a crise, com graus vários de agravamento. No entanto, nesse período, sobretudo na chamada Alta Idade-Média, a religião católica, por seu apêlo ao transcendente, revelava a fôrça dada pela coesão religiosa. Virtualizara-se, assim, no homem, a diácrise como emergência, já que os factôres predisponentes, o histórico-social, e as lutas travadas com outras culturas opostas, como a árabe, favoreciam essa actualização da emergência. A sociedade européia de então conhecia a coesão que lhe era dada pela religião cristã.

Podem as nossas idéias encontrar objecções, e embora não nos seja possível no âmbito desta obra estudar todo o processo histórico do Ocidente, permitem-nos, no entanto, aproveitando o método decadialéctico, estabelecer certos postulados que têm a seu favor, para fundamentá-los, os conhecimentos até aqui estabelecidos, que encontram sua validez nos próprios factos.

Não podemos esquecer que a formação do ciclo cultural, que chamamos bizantino-católico, processou-se no Ocidente, com características tão peculiares, que o tornaram distinto de todos os outros ciclos culturais, que a história registra. Roma, como potência ocidental, exercia sua hegemonia sôbre o mundo e impunha sua escala de valôres, a sua ética, enfim, tôda a estructura cultural daquele período, já de decadência do helenismo, conjugado com a contribuição latina.

Ninguém pode negar que o cristianismo se apresentou como uma concepção do mundo oposta à predominante na cultura greco-romana, mesmo que se considerem as contribuições de ordem hebréia, e orientais em geral. Na formação do cristianismo, no Ocidente, não podemos desmerecer que, na própria sociedade romana, havia uma emergência para êle, como nos mostra uma sucinta análise dos factos de então, ante as crenças religiosas de origem órfica, o culto de Mitra, e outros cultos afins, que abriram campo para a penetração cristã.

Ademais, os excessos, actualizados pelos romanos, o cansaço devido ao esgotamento das possibilidades culturais do helenismo, o desejo de paz, que se abrigava nas populações tão sacrificadas pelo seu imperialismo, a descrença, instalada em Roma, quanto aos próprios fundamentos da sua estructura, tudo isso eram portas abertas à propaganda cristã, que encontrou mais entraves de ordem superestructural do que pròpriamente estructural, ou, em nossa linguagem, encontrou uma emergência virtual no bom sentido do têrmo, apta a receber o ensinamento moral e religioso, que o cristianismo oferecia.

Os primitivos cristãos, como todos os primeiros representantes de uma nova concepção do mundo, apresentavam aquêles caracteres peculiares: zêlo juvenil, ímpeto realizador, e não lhes faltaram ainda os pioneiros, os heróis, os mártires que, pelo exemplo, justificavam melhor as suas crenças do que o poderiam fazer tôdas as palavras humanas.

Por mais ardente que seja a nossa imaginação, talvez não possamos viver, nem de leve, o entusiasmo cristão que se apresentava no excesso oposto aos excessos da sociedade romana em decadência. Se o cristianismo tivesse sido um movimento de acomodação, ou de renovação apenas parcial da sociedade, teria desde logo a fácil adesão daqueles que buscam o meio têrmo vicioso.

Mas os cristãos exigiam tanto, e era o exigido tão oposto ao que constituiu a estructura romana, que só poderiam aderir a tal movimento corações inflamados pela rebeldia e pelo desejo de uma renovação total de tôda a estructura histórica.

Não pretendiam os cristãos continuar a história, mas revertê-la, por isso é que os romanos os consideraram, do seu ponto de vista, como rebeldes perturbadores da ordem vigente, revolucionários em suma.

Os primeiros passos do cristianismo foram os de uma epopéia gloriosa que ninguém pode desmerecer, nem menoscabar, e ao lado da cultura romana em decadência, assolada e ameaçada pelas constantes penetrações dos povos chamados bárbaros, o império romano, em crise, desfazia-se na diácrise inevitável, à qual se opunha apenas uma síncrise coactiva, imposta pela fôrça, e não como um ímpeto intrínseco de coesão. Já o mesmo não se verificava entre os cristãos, cuja síncrise era espontânea, e tinha a animá-la o impulso místico, transcendental da religião, que prometia aos homens a salvação, isto é, salvá-los, não só daquele estado de coisas em que viviam, como lhes dava a esperança de uma vida futura melhor, que não podiam mais vislumbrar nos horizontes da sociedade romana.

O cristianismo surgia com a fôrça da coesão, ante a coesão da fôrça dos romanos. E ao mesmo tempo que a sociedade romana se corrompia cada vez mais, constituía-se cada vez mais a sociedade cristã. E êsses dois antagonistas, um empunhando a brutalidade, e o outro, o sentimento e o amor transcendental, encontraram-se nesta encruzilhada da história, no momento em que o destino tinha de decidir-se, por um ou por outro.

E chegou afinal aquela hora em que a coesão da fôrça não foi mais suficiente para manter a estructura romana, já que o cristianismo invadira todos os sectores, e animava a maior parte dos corações daquela época.

O equilíbrio era impossível manter-se, e é nesses momentos, os mais tremendos da história, que se jogam sôbre a mesa os dados do destino.

Roma não poderia manter-se por si só, porque lhe faltava a coesão, e foi nesse instante que Constantino compreendeu e

aproveitou-se dessa fôrça de coerência para salvar Roma, que não podia mais resistir aos constantes ataques dos adversários que a cercavam, e que nela haviam penetrado.

Num gesto eminentemente político, quer queiram quer não, Constantino empunhou o estandarte cristão, e transformou o símbolo da cruz no símbolo de todo um povo, procurando, nêle, a salvação do que não podia mais salvar-se, porque estava irremediàvelmente perdido.

Êste momento dramático da História abriu um novo campo para o Cristianismo, mas deixou-lhe, no entanto, os germes da futura dissolução. E por quê?

Aceito e amparado pelo Estado, não podia mais o Cristianismo evitar que em suas fileiras penetrassem os inevitáveis adesistas, que não vinham inflamados pelo zêlo religioso dos primeiros cristãos, os quais, por mais vigilantes que quisessem ser, e sinceros à nova fé, não podiam evitar que tais adesões, que se faziam constantemente, viessem a germinar, no futuro, as dissoluções que a sociedade cristã teria fatalmente de conhecer.

Outra vez, a diácrise, ainda virtual, aguardava apenas que os factôres predisponentes favorecessem a sua eclosão. A sociedade cristã, ameaçada pelos antagonistas vindos de outras regiões, manteve sua coesão durante um longo período. Mas não esqueçamos um ponto importante: o que antes era actual no Império Romano em decadência, tinha suas raízes na emergência humana e se durante o período de domínio cristão se virtualizara, não fôra, no entanto, destruído, e aquêles ímpetos. que eclodem na decadência, os "cães selvagens" da alma humana, latiam silenciosamente no âmago de cada um, embora tôda a aparência fôsse contrária.

Havia no cristianismo um aspecto que teve um papel importante no desenvolvimento histórico do Ocidente.

Em tôda prédica cristã havia sempre a promessa de uma solução próxima aos homens. O reino de Deus estava prestes

a chegar, e o juízo final permitiria fôssem escolhidos os justos, que receberiam em paga a felicidade eterna, e seriam separados daqueles que sofreriam as penas da condenação.

Enquanto a sociedade cristã estêve sob a ameaça dos povos alheios à cultura ocidental, a coesão foi mantida, apesar de já revelar sinais de agravamentos diacríticos, mas fàcilmente contornáveis. Ao chegar, porém, ao século onze, momento de equilíbrio nas relações exteriores, em que o advento do Ano Mil fôra aguardado como um momento escolhido para o juízo final, e êste não sobreveio, as decepções já manifestas agravaram-se constantemente, e os cristãos, unidos até então por um poder místico, passaram a meditar sôbre a sua situação neste mundo. As solicitações constantes, vindas de outros povos, com os quais mantinham relações, as técnicas importadas, os conhecimentos transmitidos, o luxo, etc., prepararam, fomentaram e precipitaram o agravamento da diácrise, o que facilitou a decadência.

Foi então que a Igreja, no intuito de salvar a unidade cristã, manteve-se mais vigilante do que nunca, e muitas vêzes lançou mão da coesão da fôrça para manter a unidade ameaçada por tantos males. Desde então, revela a nossa história o agravamento da diácrise, com fluxos e refluxos da síncrise, com alternâncias das mais variadas.

Neste período é que se percebem dissoluções mais evidentes na ética em geral, e se dão simultâneamente diácrises observadas em outros sectores, como os da economia, da estructura social, etc. Através do Renascimento, a diácrise agravou-se constantemente, apesar de tôdas as tentativas contrárias, inclusive da grande tentativa da contra-reforma, até alcançar os nossos dias, em que é fácil perceber-se a intensidade do agravamento, pois, não há mais um sector onde a diácrise não domine soberanamente.

Por essa razão é que não é demais retornar aqui, embora num rápido relance, aos fundamentos da moral cristã, da sua ética e, para tal, aproveitamos, apenas para exemplificar, o pensamento ético de Tomás de Aquino, para que dêle partamos

para uma visão justa da moral cristã, que em nossos dias está, por todos os lados, não só ameaçada, mas inegàvelmente decomposta.

O parêntese, que vamos fazer, permitirá que tomemos plena consciência, embora em aspectos gerais, dos fundamentos ontológicos da ética cristã, através de Tomás de Aquino, sem com isto querermos desprezar outras contribuições.

A MORAL SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

Gnosiològicamente, Tomás de Aquino é um racionalista empirista. E é partindo da realidade empírica que êle estructura a sua posição filosófica.

A moral cristã é comumente acusada de apriorística, fundada arbitràriamente em mandamentos que não receberam uma justificativa positiva.

Se tal afirmativa se pode fazer quanto a muitos autores católicos, não a podemos fazer quanto a Tomás de Aquino.

E' metafísica, no entanto, a sua posição, afirmam muitos. Nem poderia dar-se o contrário, pois partindo do ser, que é o tema fundamental da Ontologia, ao estudá-lo e ao procurar nêle as leis gerais, não poderia esquivar-se à metafísica.

Mas Tomás de Aquino parte da realidade do ser. E o homem é um ser entre sêres semelhantes e diferentes. E incluso no ser, não pode fugir à regra do ser. Mas o homem é um ser que tem consciência, sente brotar em si seus impulsos. E sua conduta precisa ajustar-se a êsses impulsos, e ao meio onde vive, entre sêres semelhantes e diferentes.

Ao ver a finalidade de sua existência, que êle intelectualmente capta, quer orientar a sua actividade. E como pode fazê-lo, pois conhece, e por que conhece, pode escolher, sua actividade tem uma responsabilidade. E é essa situação que dá o aspecto trágico de sua existência, pois sabe que seus actos lhe podem ser ora prejudiciais, ora benéficos.

Mas se é terrível essa situação trágica é também um título de glória para êle, e aí está a sua grandeza. Sua vida tem fins, e há necessidade de cumprir os seus fins.

E a moral nada mais é que a arte de conduzir os passos de modo a realizar o fim, ou, seja, a ciência do que deve ser o homem em razão do que é, como diz Sertillanges.

Não é impossível compreender a moral tomista, sem que alguns conceitos fundamentais sejam esclarecidos. E entre êsses temos o de *felicidade*. Tudo quanto existe tende a algo, que é o seu fim. Se a acção não tivesse um fim, ela seria apenas acção, nada resultando daí. Não teria nenhuma explicação o determinismo natural, e um acaso absoluto dominaria plenamente o mundo, e nem a ciência seria possível.

Mas se todo ser tende para algo e busca-o, nem todos têm consciência dêsse fim. E mesmo que conheçam, não o conhecem precisamente como fim, "como resultado a obter com sua acção apropriada, pelos meios justos que êle mesmo exige para a sua obtenção" (Sertillanges).

Ora, só a razão pode realizar tal trabalho, e só o homem é o que a possui em nosso mundo.

Todo ser tende à realização de si mesmo, à sua conservação, ao seu desenvolvimento, e se é evolutivo (cuja possibilidade não é rejeitada por Tomás de Aquino), à sua culminação definitiva, acabada e perfeita.

O homem não é uma exclusão a esta regra. E sua razão, quando obedece a si mesma, quer realizar êsse fim.

Em que consiste o aperfeiçoamento humano? Se a harmonia implica o ajustamento hierárquico das funcções subsidiárias à funcção principal, o aperfeiçoamento só pode ser conseguido através da plenitude do funcionamento integral em todos os planos, segundo o consentimento do principal.

Resta agora saber o que é o principal em nós. E o principal em nós, a funcção mais elevada, é a inteligência.

Desta forma, uma vida plena, orientada para um fim superior, para a inteligência, é alcançar a plenitude de seus desejos. E isto é a felicidade.

Mas é preciso saber o que nos dá essa felicidade, e como precisamos proceder para alcançá-la.

O homem deve ser o que homem é. Portanto, um humanismo integral é o fim do tomismo. Se o homem é um ser inteligente, seu ideal supremo deve ser um objecto intelectual. E se a felicidade exige a perfeição, tal objecto deve ser perfeito. E é Deus, êsse ser inteligentemente perfeito.

Mas poder-se-ia objectar que a tal ponto só poucos poderiam alcançar, pois os homens não são todos capazes de alcançar tal meta. Há débeis, fracos, que estariam fatalmente afastados dessa conquista.

Tomás de Aquino explicava:

Se a felicidade humana é o fim da nossa actividade, ela só pode ser alcançada através de nossos actos. E êsses actos nos levam direta ou indiretamente ao fim almejado. E a razão é o meio de que dispõe o homem para alcançar êsse fim.

O homem é um ser imerso no ser. E' cumprindo a Lei do ser, que êle poderá alcançar a sua plenitude.

Portanto, a felicidade só poderá ser conseguida na plenitude do ser acabado e perfeito. E um ser racional não atinge sua plenitude na racionalidade?

A moralidade só pode firmar-se no que favoreça a realização dos destinos humanos, no que permita alcançar o seu fim. A actividade formal deve coincidir com a actividade racional. Mas um acto é racional, afirma Tomás de Aquino, quando é apto, por sua natureza, para obter o fim que intenta a razão, que é a felicidade.

"Onde quer que se estabeleça uma ordem de finalidade bem determinada, é de necessidade que a ordem instituída conduza ao fim proposto e que o afastar-se dela implique já o

privar-se de tal fim. Pois, o que é em razão de um fim, recebe sua necessidade dêsse mesmo fim; de forma tal, que deve positivar-se, se se quer obtê-lo: e uma vez pôsto, salvo o caso de fôrça maior, o fim é conseguido" (Tomás de Aquino, "Summa Contra Gentiles", c. 104, citado por Sertillanges).

Mas um acto de virtude não nos dá logo a felicidade, nem mesmo uma vida inteira, reconhecia êle. Há desgraças entre os momentos, infortúnios que surgem, azares que transtornam as vidas, conspirações de condições e, além disso, o escândalo constante dos ímpios triunfantes e a opressão sôbre os justos.

Tais factos podem enfraquecer o descrente, que na descrença se abismará.

São tantas as circunstâncias de que depende a felicidade, que esta e a virtude marcham isoladas muitas vêzes. Mas a virtude pode realizar-se independentemente, por si mesma, embora não nos dê logo a felicidade. E muitas vêzes a virtude não a alcança, o que é desconcertante.

Por isso, os estóicos acabam por considerar que não há verdadeiro bem humano fora do bem moral em si mesmo. A vontade de agir bem é o bem, e não há outro. Por isso Kant termina por afirmar que a moral não poderia pretender resultados práticos. A satisfação deve estar no dever cumprido.

Mas Tomás de Aquino não fecha os olhos ante tais evidências.

A moralidade, afirma êle categòricamente, não tem apenas a finalidade de satisfazer um formalismo abstracto, um imperativo sem fundamentação no ser, nem a mandamentos arbitrários, mas a mandamentos que estão no ser.

A virtude é para êle um autêntico prolongar dos instintos, sempre que êstes sejam autênticos, que sejam realmente naturais, que pertençam ao gênio da espécie.

Se os actos de bem não realizam desde logo a felicidade, êles são, no entanto, uma semente.

Realizar a ordem do ser é santificar-se. A virtude vem de uma lei universal. Nossas obras "nos seguem". A realidade não é moral por si mesma, mas o é em sua totalidade, porque o ser o é, e Deus é o Ser Supremo. E êsse ser está no universo, e em cada homem. E' o ser em nós que nos incita ao bem e à felicidade. E se unimos nosso esfôrço ao do Ser Supremo seremos invencíveis, porque permanecemos na ordem universal.

A boa consciência é uma fôrça. De que valeria a virtude se ela não lutasse pela conservação do ser e por ampliá-lo? Ela não se apoia em malentendidos, em ilusões, em preconceitos. Se tende a realizações temporais, tende ainda mais a realizações intemporais, extratemporais, sobrenaturais, porque o ser ultrapassa a tudo quanto é limitado. Nossa natureza integral não se prende apenas à *nossa* natureza. O que podemos realizar, como sêres daqui, é apenas uma parte do que podemos realizar.

Não se exclui da idéia de felicidade a de prazer. Nós conhecemos prazeres entre dôres e mágoas. O prazer é também uma perfeição, pois é o cumprimento de uma acção vital. E' um complemento intrínseco das operações vitais. Quando Spinoza diz que o gôzo é "a passagem de uma perfeição menor a uma perfeição maior", e a tristeza o inverso, não o negava Tomás de Aquino, com antecedência, pois dizia o mesmo.

Eis por que todo ser humano deseja o prazer. Se vivemos, por que não levar até o seu último têrmo o gôsto da vida?

Perguntava Aristóteles em sua "Ética" se teria sido criado "o prazer para a vida ou a vida para o prazer". Tomás de Aquino é decisivo. Repele esta última possibilidade e aceita a primeira. Não é o deleite que dá a intenção à criação; o deleite é secundário. O prazer é um bem em si, não por si mesmo. E' um bem e um germe de novos bens. Sempre que ligamos a agradabilidade a alguma coisa, fazemo-la melhor. Caminha-se melhor por um caminho agradável. Daí concluir que se a virtude fôr realizada com gôsto, ela se torna mais

virtuosa. O prazer não é um óbice à acção, salvo quando a ela se opõe. O prazer da acção activa o homem.

Por isso, Tomás de Aquino não condena o prazer. O prazer está no cume de tôdas as coisas. E bem sabe êle que o gôzo de Deus é Deus. Deus é beatitude.

Mas nossos prazeres são passageiros, transeuntes, frágeis, relativos e proporcionais ao bem que os acompanha. Desaparecido o objecto, desaparece o prazer, desvanece-se. Desejamos um prazer eterno.

Reprova Tomás de Aquino as invectivas que se dirigem ao prazer, que só as aceita quanto ao prazer irracional e abusivo. Há prazeres nobres e há prazeres viciosos. Tôda forma viciosa ofende a razão.

O prazer é um bem, mas como não é o primeiro, é conseqüentemente secundário. Se o prazer favorece à vida, não é a vida.

Quem se sentiria satisfeito de ser rei apenas de pantomima? Ser um rei de brincadeira?

A natureza uniu o prazer à acção. E se assim é, evidentemente o prazer favorece a sua normal actividade. O maior prazer corporal está ligado ao que respeita à espécie. Há no prazer um valor. A posse de uma verdade nos dá um prazer, porque a verdade é um bem. Se no comer há um prazer, é porque nutrir-se corporalmente é um bem para a vida do corpo.

Há bens maiores e menores. O prazer está ligado ao objecto. Gozar por gozar é contra a razão e, portanto, imoral. Se afeta apenas a ordem da vida é uma falta leve, mas quando tais prazeres transtornam os valôres da vida, desorganizam-na, o dano que produzem revela a sua imoralidade.

A moral é, portanto, para o homem, a arte de chegar ao seu fim. E êste fim é o *bem*. E êsse bem é a plena realização de si mesmo, de sua natureza humana. E é moral o meio que o facilite. Desrespeitá-lo é provocar a *sanção*, que sobrevém conseqüentemente.

As acções humanas devem enquadrar-se numa realização moral: as acções naturais devem ser realizadas naturalmente; as humanas, humanamente, isto é, livremente.

Há uma lei imanente que dirige o mundo; na verdade, leis, que se subordinam à Lei primeira. Sair da ordem natural, o que o homem pode, devido ao seu livre arbítrio, é ser mau, e é por isso responsável.

O homem quer o bem e não pode fugir a essa lei. Mas pode escolher entre bens diferentes. Há uma moral imanente que o homem pode descobrir; é a moral da própria vida. Não é a moral heterônoma e imposta por Deus. A moral é imanente do ser e a sanção surge da própria imanência. O prêmio está no cumprimento dessa lei, e o castigo sobrevém porque nos afastamos da rota ascensional imanente do ser.

A virtude é o meio racional da felicidade, e o vício o desdém irracional dêsse meio.

A virtude é um meio e não um fim.

"O valor da vida é a razão do respeito à vida; o valor da saúde, a razão da higiene; o do saber, a razão do estudo: o de nossas relações recíprocas, a razão da justiça; o da felicidade integral, a razão da virtude em sua integridade também", afirma Sertillanges.

Se não há correspondências sempre neste mundo, se são precárias as nossas seguranças na vida presente, esta não é um têrmo final, lembra Tomás de Aquino.

"A moral tomista é uma moral sem obrigação, uma moral sem sanções, diz Sertillanges. Repele o legalismo kantiano ou escotista para permanecer com a filosofia do ser evolutivo sôbre a base de Deus; e quanto às sanções, não conta com "recompensas" extrínsecas, mas com o resultado de uma evolução normal, dentro, e sob a garantia de uma ordem que sabemos ser divina".

A moral é o cumprimento da Lei divina do ser, e é cumprindo-a, e nela elevando-nos, nela exaltando-nos, que alcan-

çamos a plenitude do ser, a suprema felicidade do ser, que, em sua plenitude, realiza a plenitude de si mesmo.

* * *

Na verdade, o que a Ética cristã exige dos homens não é algo que esteja acima das suas fôrças naturais. E o pensamento que expusemos, fundados na obra tomista, poderia ser aceito até por aquêles que se julgam os mais impenitentes adversários da moral cristã.

Temos a consciência de que não há em nossas palavras nenhum exagêro. Até Nietzsche, que é apontado como um Anti-Cristo da nossa época, se um dia tivesse estudado êste pensamento, teria nêle encontrado inúmeros pontos de convergência com as suas opiniões.

Nietzsche é apresentado como um inimigo da moral; no entanto, seu pensamento é profundamente ético, e poucos lutaram por uma moral tão robusta como êle.

E se a paixão não lhe cegasse os olhos, e a ignorância da obra do grande aquinatense não lhe restringisse o campo de observação filosófica, teria êle proclamado que também em suas veias corria o sangue de Tomás de Aquino.

Mas, fundando-nos no pensamento de Nietzsche, êste grande psicólogo da nossa época, sabemos que os ascetas impossíveis, aquêles cujos ímpetos não são tão grandes que não possam vencê-los, foram os culpados de que a moral cristã tomasse, a seus olhos, aquêle aspecto mórbido, contrário à vida, a qual êle tanto desejava santificar.

Nenhum cristão de boa fé poderá negar que a austeridade cristã foi pregada através de excessos, que mais contribuíram para que os homens dela se afastassem, do que nêles influísse, como era o desejo de Cristo, tão humanamente compreensível, e que soube perdoar as nossas fraquezas, porque elas são da nossa própria natureza e, portanto, da ordem do nosso ser.

Exigiram êles dos homens mais do que os homens poderiam fazer, e se havia nesses excessos o desejo de alcançar, pelo menos uma média, não puderam evitar que êles provocassem a emergência dos excessos que estavam virtualizados no ser humano. O desenvolvimento da técnica, da economia, etc., predispunha que essa emergência se actualizasse, e os fanáticos religiosos, querendo exigir dos outros o que lhes era fácil, mas que ia além das fôrças daqueles, terminaram por desesperá-los. Nós já vimos que, quando o homem não pode vencer a crise, êle desespera, e foi o que se deu, e a eclosão dos excessos opostos provocaram justificações, e essas não podiam ser encontradas no campo religioso, mas sim no campo anti-religioso. Desde então, a irreligiosidade cresceu, até dar os frutos da nossa época.

A má compreensão da ética cristã precipitou, no sector da moral, o agravamento de uma diácrise.

Mas, a lei da alternância é invariante. Na emergência, ficaram virtualizadas as mais genuínas tendências cristãs, que a predisponência da nossa época não permitia mais que se realizassem, senão em raros indivíduos, porque ninguém crê que os cristãos de hoje sejam como o foram os primeiros cristãos.

Se a predisponência actual não favorece a emergência cristã, não se pode dizer, no entanto, que a iniba totalmente. Os dias que passam são ricos na demonstração de que surgem, constantemente, motivos para permitir outra vez a eclosão da religiosidade virtualizada, que apenas espera condições favoráveis.

Basta que passemos os olhos sôbre as inúmeras seitas de movimentos religiosos, ainda incipientes, que desabrocham em todos os sectores. Estão tôdas elas a testemunhar a virtualidade emergente, que apenas aguarda aquêle momento que lhe permitirá aparecer outra vez, ao lado de um novo ciclo humano, no qual se repetirão os mesmos idealistas, os mesmos pioneiros, os mesmos heróis, os mesmos realizadores, os mesmos absolutistas, e os mesmos césares da decadência.

Talvez sim, talvez não.

Já dissemos, e queremos sempre repetir, que a história humana se nega a obedecer a uma lei mecânica. Há sempre para os homens uma possibilidade, e esta lhes está às mãos. Poderão alcançá-la ou perdê-la outra vez. Seria uma posição extremamente pessimista negar essa possibilidade. Seria aceitar que a história se realiza através de leis férreas, e que, nela, não há lugar para o imprevisto.

Mas nenhuma sã filosofia, nem o que de melhor nos oferecem os estudos da História, justificariam esta posição. Há uma saída, e devemos procurá-la.

A CRISE EM OUTROS SECTORES

Costuma-se dizer, no campo da Economia, que há crise, quando se verificam desequilíbrios desproporcionais entre a produção e o consumo. Essas crises podem abranger a totalidade dessas duas categorias econômicas, ou apenas a alguns sectores, constituídos pelos factôres que os coordenam.

Assim se fala em crise de superprodução, nas quais o consumo não dá vazão aos produtos realizados, ou, então, crise de super-elevação de preços, com diminuição do consumo, como conseqüência.

Em raros momentos da História houve equilíbrio, e evitaram-se tais crises, evitaram-se as diácrises entre a produção e o consumo.

Surgem inúmeras teorias sociais que pretendem resolvê-las, e, no campo da Economia, como no da Política, tôda idéia e ideologia política pretende oferecer uma terapêutica segura e eficaz.

Os actuais conhecimentos e práticas, o emprêgo da estatística, a intervenção do Estado na produção, regulando-a, os convênios internacionais, são muitas das experiências feitas para solucionar a crise endêmica, porque sempre, em qualquer momento histórico, há um sector pelo menos em crise; na verdade, em agravamento da crise.

A racionalização da produção e do consumo são oferecidas como soluções.

A desocupação tem sido uma das maiores conseqüências das crises e seus factôres são diversos, nela intervindo, entre outros, os factôres tecnológicos, como sejam o desenvolvimento da técnica, etc.

A crise do desemprêgo tem sido inevitável em tôda colectividade que conhece um desenvolvimento técnico, e é mais pronunciada à proporção que tal desenvolvimento se processa. A desocupação acompanha sempre a crise, e agrava-se com ela.

Tema de Economia, é nessa disciplina que deve ser estudada. Do campo da Filosofia, a crise que se revela na Economia é apenas um evidenciar da crise inevitável em todos os sectores da vida humana (1).

* * *

Um dos sectores onde mais se acentua a crise actual, é no da Estética e das realizações artísticas. Uma investigação histórica da arte, para considerá-la em sua concreção, deve visualizá-la não só como uma expressão da *catharsis* humana, isto é, a exteriorização da emoção do artista, como também da alma da cultura a que pertence, tendendo, sobretudo, a expressar um pensamento místico e simbólico.

A arte egípcia do antigo Império ou a arte hindu revelam o simbólico com uma evidência meridiana. O mesmo pode dizer-se da arte chinesa, da arte árabe, que não é apenas decorativa, como se costuma dizer, e recuando mais distante, a arte dos povos chamados primitivos revela sempre êsse sentido simbólico e, conseqüentemente, místico.

Dizemos *místico,* porque o mistério é o que se oculta, e o símbolo, referindo-se sempre a um simbolizado, é êle, enquanto tal, outro que o simbolizado ao qual se refere.

Quem compreende o significado do símbolo, sabe que êle aponta a um referido que se oculta. Eis porque a simbólica

(1) Os aspectos específicos da crise econômica, vistos não só do ângulo econômico, como do filosófico, sobretudo em relação ao nosso país, são examinados em nosso livro "Tratado Decadialéctico de Economia", de próxima publicação.

é sempre uma *via mística,* pois, busca a verdade do que se cala (*myô,* eu calo).

Mas apesar dêsse sector marcante em tôdas as culturas, há sempre, em tôda a arte, a presença da realidade histórico-social. Por isso, há nela algo da realidade, além da expressão da alma do artista, formando êsses três elementos a estructura concreta e histórica de qualquer manifestação estética.

Se atentarmos para o Ocidente, veremos que a arte, eminentemente mística, surgida nos diversos períodos do cristianismo, torna-se acentuadamente profana, quando a unidade religiosa entra em crise. Assim, o Renascimento já nos revela a predominância do profano, mesmo quando se trate de temas religiosos.

Vê-se, assim, que a diácrise se processa na arte, no período do Renascimento, mais acentuada do que em outros anteriores. Na chamada "arte moderna", do classicismo para cá, essa diácrise é mais evidente.

O chamado movimento clássico foi apenas uma tentativa de manter a unidade, a síncrise dos valôres eminentemente objectivos e técnicos que haviam alcançado os pontos eminentes, durante o processo artístico, não só greco-romano, como também fáustico. Dessa forma, o classicismo era uma síncrise que não evitava, nem podia evitar totalmente a diácrise em processo de expansão, e que tendia a agravar-se.

O ideal clássico de manter e conservar os valôres mais altos, encerrava a arte dentro de cânones objectivos, e não poderia resistir à *catharsis,* à manifestação emocional do artista, que já vivia a crise agravada pelas condições histórico-sociais.

Portanto, não era de admirar que a arte moderna fôsse uma arte diacrítica, em que os valôres, tomados isoladamente, passassem, não só a predominar na unidade da ordem estética, como até a tornarem-se excludentes de outros valôres.

Se uma obra de arte era decorativa *também*, o decorativismo vai apenas actualizar êsse valor, esquecendo de harmonizá-lo com os outros.

Todos os *ismos*, que surgiram nestes dois últimos séculos, foram uma manifestação da diácrise, uma separação dos valôres estéticos, e, conseqüentemente, o artista tem sido, nesta época, um símbolo da crise que, eminentemente se agrava em nossos dias.

Aquêles que julgam que a arte moderna é uma antecipação do futuro têm uma visão errônea dos factos, porque, na verdade, o artista apenas tem vivido o momento de agravamento da crise, ou, quando muito, o futuro próximo, ainda dentro do campo da diácrise, sem, na verdade, ter oferecido nenhuma solução estética ao problema que aflige tão intensamente o homem actual.

Ao assistirmos uma exposição da arte moderna, sentimos crescer em nós angústias, que nos avassalam, e não encontramos, nessa arte, uma compensação à grave situação diacrítica de nossos dias.

E', portanto, fàcilmente compreensível, que os que se dedicam ao estudo da estética estejam imersos na maior confusão, e a heterogeneidade de pontos de vista seja tão imensa que, dificilmente, dois críticos actuais poderão encontrar-se num campo comum. A própria crítica se desmerece constantemente, devido aos excessos de aplausos aos que correspondem ao ponto de vista de críticos, ou excessos de reprovação à obra por êles não sentida nem entendida.

Conseqüentemente, as incompreensões aumentam, e não se pode esperar, para tão cedo, que os artistas penetrem num caminho em que a arte corresponda diretamente ao sentir da humanidade, como sucedeu em outros períodos históricos. Pode-se dizer, sem exagêro, que a arte moderna é uma arte totalmente divorciada da alma da cultura, porque esta já cessou de realizar o maior, e apenas vive dos produtos que ela gerou nos seus períodos mais altos.

Muitos costumam dizer que o artista é um profeta. E há algo de verdadeiro nessa afirmativa. O excesso do abstractivo na arte moderna corresponde aos excessos de abstractismo em outros sectores, o que, por sua vez, é uma manifestação da diácrise. Nesse caso, o artista moderno profetiza o futuro próximo da total decadência em que vivemos, que é o agravamento exagerado dos abismos, interpostos entre os elementos componentes da nossa cultura, cujos excessos são explorados cada dia mais intensamente, e provocam o movimento da síncrise, que se impõe, aspirado por todos, e que um dia, depois das grandes comoções por que passará a sociedade, abrirá caminho para uma nova era, que será fatalmente de universalidade, *ecumênica*. E êsse momento surgirá quando os homens, que construirão os fundamentos da nova cultura, tenham encontrado aquêle ponto de unificação, cujas características formais desejamos analisar, ao entrarmos no capítulo final desta obra.

FISIONOMIA DA ÉPOCA MODERNA

Desde a baixa Idade-Média, quando se efectivavam as coordenadas que iriam favorecer o advento da chamada Época Moderna, à proporção que a fé religiosa sofria o agravamento da diácrise inevitável, a visão qualitativa do universo teria de, aos poucos, dar lugar ao surgimento da visão quantitativa, virtualizada sempre nos períodos em que predominam escalas nobres ou religiosas de valôres.

Se tomarmos como ponto de partida da filosofia moderna, a obra de Ockam, que devemos, no entanto, considerar apenas como um marco que separa duas épocas, a *medieval,* onde predominava a escolástica, e portanto a qualidade, e a *moderna,* onde predomina o quantitativo, podemos considerar Descartes como o símbolo desta época.

Desde então para cá, em todos os sectores da vida cultural, o quantitativo se instala. Na própria arte, o qualitativo lhe cede cada vêz mais o seu lugar e, na economia, que ela se coloca polarmente, a predominância dos valôres quantitativos ascende de modo vertiginoso, até formar-se essa visão de nossos dias, que, mais uma vez, tende a ceder ao qualitativo.

Manifesta-se na ciência post-relativista um afastamento, forçado pela análise, dos preconceitos quantitativos, que predispuseram a actualização de uma visão mecanicista do mundo e de uma acosmia crescente, num desejo de destruir a visão criacionista.

Uma visão dialéctica não pode prescindir das duas ordens energéticas que se manifestam no cosmos: a ordem quantitativa, dos factôres de extensidade, e a ordem qualitativa dos factôres de intensidade.

O espírito utilitário, victorioso, provocou o domínio do quantitativo, pois o racionalismo moderno é uma expressão quantitativa e extensista do operacional humano, aplicado à visão do mundo por uma determinação de origem genuìnamente afectiva, que tende a actualizar os aspectos quantitativos e a virtualizar os qualitativos.

Quem se põe a examinar o processo da vida moderna, vê fàcilmente quanto o extensista, o quantitativo, impõe-se na visualização dos factos, como até no modo de ser das coisas modernas. A medida de tôdas as coisas é a quantidade, e as coisas valem pelo *quantum* que têm, e não pelo *qualis* que são. A própria qualidade, reduzida à quantidade, só é compreendida quando quantitativamente considerada. Todo o processo racionalista é um processo extensista, um modo de calcular, uma *logistikê*, como diria Pitágoras. Não se apreciam as coisas, mas se contam; não se avaliam os valôres, mas apenas o extensista dos valôres.

E é com quantidades que se mede tudo, e tudo vale *quanto* tem, e *quanto* é. Instala-se, assim, a crise entre a quantidade e a qualidade, que são definitivamente separadas, a ponto de a segunda ser considerada como uma manifestação da primeira, à qual aquela se reduz.

E' verdade que em muitos não há a consciência dessa situação em que ainda nos encontramos, cujos frutos estamos colhendo. Chegou-se a construir uma cosmovisão integralmente quantitativista, e como a quantidade, tomada abstractamente, presta-se muito bem à matemática, e esta oferece a possibilidade de cálculos perfeitos, parecia ter-se encontrado o caminho para uma explicação acabada do universo, pela matematização quantitativista da natureza.

Dessa forma, o mundo era apenas a obra de uma ordem matemática, no sentido restrito em que essa palavra foi toma-

da, e não no sentido eminente e amplo dos pitagóricos, como a técnica de construcção dos conteúdos do saber supremo (1).

Não poderia a matemática, na fase de domínio do quantitativo, ser diferente. Hoje ela pode penetrar, e já penetra, quer queiram ou não alguns de seus cultores, no campo do qualitativo. As incertezas de Heisenberg e as indeterminações são já um apontar dessa marcha inevitável, como o são certos cálculos modernos que, se não alcançam ao mais elevado, é porque a visão extensista ainda domina poderosamente o pensamento dos matemáticos.

A atomística do século XIX reduzia a teoria atômica à matemática quantitativa. Aos poucos, esta se libertou dessa visão de crise, e buscou ampliar-se pela invasão em sectores qualitativos. Mas uma visão genuìnamente dialéctica ainda demorará para alcançar as consciências dos sábios modernos, porque a ditadura do quantitativo predomina em todos os sectores da nossa vida.

A visão meramente quantitativa é uma manifestação acósmica, pois destrói a ordem, como notamos na arte, na *acosmia* de certas escolas modernas, que deformam ao excesso, e destroem a ordem da realidade para substituí-la por uma ordem ideal, onde a imaginação nem sempre alcança um ponto eminente, por ser mais destructiva que constructiva.

Tôdas essas manifestações são revelações de crise, e não uma superação, como não o é a síncrise.

Observados os sectores do processo histórico que vivemos, em tôdos êles é fácil verificar-se o abstractismo quantitativista, que se processa de modo crescente, até atingir suas últimas

---

(1) *Máthesis* é a suprema instrução, *mathema* o conteúdo da *máthesis*. O sufixo *ika* aponta a técnica para adquirir, para alcançar os conteúdos da instrução suprema. Nesse sentido genuíno é que os pitagóricos consideravam a *Mathematiká*. E chamavam de *Logistikê*, a matemática como cálculo de quantidades. Essa era a maneira exotérica (externa) de se apresentar a *Máthesis* para os aprendizes, os iniciados de grau de *paraskeiê*. Julgou-se que essa era a única forma de matematizar o mundo. E quem poderia chegar a essa opinião, senão aquêles que viam abstractamente o mundo, reduzindo-o apenas ao quantitativo?

conseqüências, como vemos em certos cientistas, que julgam ter alcançado a verdade quando tudo reduzem a fórmulas matemáticas quantitativas. Mas os próprios factos se encarregam de desmenti-los, e é com assombro e inquietação, que aquêles se negam a encaixar-se em suas fórmulas.

Por isso, a própria ciência moderna, que é inegàvelmente um ponto alto da nossa época, conhece também um estado de crise, e não é sem razão que se fala numa "crise da ciência moderna".

Seria fácil, se o quiséssemos, encher páginas de exemplos para robustecer a nossa tese, mas basta apenas uma chamada de atenção para tais factos.

* * *

Caracteriza-se a nossa época pela intensiva actividade dos factôres de agravamento. Estamos vivendo um período de decadência de tôda a esquemática de um ciclo cultural. Não há dúvida que o mito do progresso, tão vivido no século passado, e ainda persistente em nossos dias, em camadas ainda retardatárias, leva a muitos a não aceitar estejamos vivendo um período, não pròpriamente de refluxo, mas de decadência de uma cultura.

Para os que admitem que a história humana conhece apenas uma espiral progressiva, nossa época supera tôdas as outras que já registrou a história. No entanto, um superficial estudo dos factos logo nos mostraria, suficientemente, que a história registra períodos de fluxos e refluxos, e o que se chama de progresso humano não é uma linha ascensional, que siga o ritmo da sucessão, o ritmo do tempo. Ademais, os exemplos eloqüentes, que a técnica nos tem oferecido, facilitam a aceitação dessa opinião tão comum, e se pode dizer até predominante do Ocidente, que não quer admitir, de modo algum, que se está vivendo uma fase de esgotamento cultural.

Hoje há mais escolas, mais universidades, mais diplomados, mais homens eruditos que em outras épocas. Essa opinião

é muito comum, como é a de muitos que chegam a afirmar, do alto das cátedras, que um colegial de nossos dias tem maior conhecimento do mundo e das coisas do que tinha, por exemplo, Aristóteles.

Só uma afirmativa como esta, que está exarada até em obras de conspícuos catedráticos, é suficiente para mostrar a que grau de ignorância chegamos.

No entanto, não são poucos os que vão deixando de lado a obra dêsses autores, para volver, afanosamente, aos autores chamados clássicos, em busca do conhecimento, que os nossos actuais não oferecem. E tudo isso é um sinal evidente da crise.

A crise actual não escolheu sectores para actuar. Ela se instala, dominadoramente, em todos, e alastra-se em extensidade e intensidade, em graus que não podemos comparar, senão com aquêles períodos crepusculares dos ciclos culturais.

O abstractismo, que é tão marcante no Ocidente, tem cooperado de forma definitiva no agravamento da crise. Pode dizer-se, sem exagêro, que o abstractismo tende a avassalar todos os sectores. Na arte, é êle mais evidente, pois a arte moderna se caracteriza por sua acentuação abstractista, dissociando valores artísticos, para acentuar uns, e até um, em detrimento dos outros, perdendo aquêle sentido concreto de cooperação dos valôres, que é exemplar nos períodos ascensionais das culturas.

Há também um abstractismo que surge, por exemplo, nos períodos juvenis. E' quando a arte, que se forma, vai adquirindo valôres novos, que muitas vêzes trazem o cunho invariante do valor artístico, já actualizado em outros períodos de outros ciclos culturais, mas com a variância que lhe empresta a esquemática do novo ciclo, com a cooperação dos factores emergentes e predisponentes, que lhe são próprios.

Nesse período, o abstractismo não é vicioso, porque se dá uma marcha do *menos* para o *mais*.

O que é abstracto tende a tornar-se cada vez mais concreto, pela incorporação dos valôres. No período clássico, como é geralmente chamado, vemos uma espécie de equilíbrio entre a criação dos valôres e o que de eminente já se alcançou. Êste período, que marca o clímax da cultura no sector da arte, é também, por sua vez, o ponto de partida do abstractismo, já vicioso, que parte do *mais* para o *menos*, pois, desde então, tende a dissociar.

Em nossa linguagem, teríamos, no primeiro período, uma tendência sincrítica, pois tende a associar e, no segundo, uma tendência diacrítica, pois tende a separar ainda mais. Dessa forma não procedem as argumentações de muitos estetas, que procuram na arte primitiva das culturas a justificação do abstractismo dos períodos de decadência, pois, naquela, o abstractismo é de vector diferente. Assim, a arte abstracta de nossos dias é um sinal do agravamento da crise, enquanto nos períodos primitivos é um sinal de um anseio de vencer a crise pela síncrise.

Comparar, aqui, é considerar os resultados sem considerar os processos, que são diferentes. E' até uma manifestação de falta de espírito de subtileza, pois se não se é capaz de distinguir o que se diferencia, não se é capaz de ir além de uma visão superficial.

Na arquitectura, o funccional, por exemplo, é abstractista, se apenas o considerarmos, desprezando outros valores estéticos, inclusive os simbólicos.

Que a obra arquitetônica seja funccional, nada a opor-se, por que sempre o pretendeu ser, mas não deve ser esquecido o que foi maior na arquitectura.

Os grandes arquitectos modernos são precisamente aquêles que não esquecem tais aspectos. Se há uma tendência à simplificação, dadas as nossas condições históricas, agravadas pela pressa, que surge em certas fases dos períodos de decadência, não se pode, sem o perigo de cair numa arte superficial, deslembrar que outros valores devem estar presentes, embora em

graus menores, mais condizentes com os esquemas actualizados de tais períodos.

A crise, instalada em todos os sectores, tende a agravar a crise de cada região, e a estabelecer um clima crítico universal. A crise, na economia, agrava a crise na política, na moral, etc., e estas agravam aquela. Há assim uma cooperação destructiva em tais períodos, o que fàcilmente é observável no nosso.

E nada é mais patente do que o manifestado individualmente pelos sêres humanos. Uma rápida análise dentro de nós, logo nos mostrará que *desejamos* vencer a crise, que o mundo seria melhor se houvesse maior unidade.

No entanto, quando a nossa vontade se manifesta, e queremos vencer a crise, procurando reunir, agregar pela síncrise, logo encontramos a resistência dos outros, que como nós, desejam também vencê-la. E nós, por nossa vez, também resistimos. Pode-se acaso negar que há um *desejo* de concreção? Alguma vez tanto se falou em *unidade*, cooperação, apoio mútuo, do que nesses últimos séculos em que os homens mais se separam? E nenhum de nós sabe bem por que tais factos se dão. Acusamos os outros de não *quererem*, como nós o queremos, a unificação humana, e os outros também nos acusam do mesmo defeito, por sua vez. Apreciamos mal o modo de proceder dos outros, como os outros julgam mal o nosso.

Mas, a verdade é que não está *apenas* em nós a solução do problema diacrítico.

Uma série de exemplos logo nos mostrará que procedem as nossas afirmativas.

Como se consegue uma unidade entre os homens, uma unidade que perdure? Basta apenas aproximá-los? Não é necessário algo que os *ultrapasse*, algo de uma espécie superior, que os unifique? Basta apenas que se agreguem uns aos outros?

E' preciso um *bem comum*, para que os homens se unam fusionalmente, do contrário temos apenas um agregado mecânico que perdura por pouco tempo.

O Estado moderno não pretende realizar essa unidade? Mas que métodos usa, senão os coactivos? Busca-se o ecumênico, o universal pela coacção. Não há mais o *consensus*, senão em estamentos sociais, que por sua vez se mantêm separados dos outros.

Uma unidade de classe, por exemplo, é já uma síncrise que cria uma diácrise maior. À proporção que as classes se unem, através dos indivíduos, elas se separam como classes. E a unidade interna é imposta quase sempre pela coacção, quer pela sanção moral, quer pela violenta.

E, no entanto, todos desejariam que não fôsse assim. Mas cada um, por sua vez, contribui para separar.

Como se pode prescrever uma terapêutica da crise, sem que primeiramente se tome consciência das síncrises e diácrises em que vivemos?

Como poderá alguém vencer suas deficiências antes de saber que as tem?

Uma tomada de consciência da crise é o que primeiro se impõe. Portanto, em vez de apelar para falsos optimismos, que seriam negativos da realidade, é preferível que a enfrentemos conscientemente. Que cada um tenha consciência de que está na crise, e que é um factor, por sua vez, dela.

Essa não depende apenas dos factôres emergentes, mas, dêstes agravados pela acção dos predisponentes.

Na esquemática de nossa cultura, há uma série de crenças que não temos mais. O que fôra para nós axiomático é hoje problemático, e para muitos até falso, totalmente falso. Não vivemos mais na religiosidade dos primeiros dias do cristianismo, e muitas das nossas esperanças, em alguns, já se desvaneceram. Não quer isso dizer que haja pròpriamente êrro nas afirmativas passadas. O que há é que elas não ressoam mais no comum dos homens, porque perderam aos seus olhos muito da sua realidade, sem que a tenham perdido em si mesmas.

Quando vemos tentativas de fazer reviver sentimentos ou crenças passadas, logo se nos torna patente a inutilidade de

tais esforços. Tal não quer dizer que o homem não crerá mais, mas apenas que *êste* homem não pode crer mais, ou, pelo menos, no que os seus antepassados acreditavam.

Êle não suporta mais aquela crença, para êle ingênua, mas também não suporta mais a sua descrença. Não pode crer e também não pode não-crer.

E é aqui, repetimos, que está o aspecto dramático de sua situação.

Por isso inventa novas crenças, não no transcendente, mas no imanente. O surto de certas posições semi-religiosas, com revivescência de crenças populares, tende para o imanente, não para o transcendente. O que está além de nós, está apenas além do homem, especìficamente considerado, ou até no próprio homem, no que lhe é desconhecido.

Os poderes que se procuram conjurar são *dêste* mundo, e o humano permanece neste mundo, mesmo no que tem êle de "espiritual", que é ainda manifestável de modo corpóreo. As crenças que encontramos em gestação e em desenvolvimento nas vastas camadas humanas, não são, porém, o índice de algo ascensional. Elas, quase tôdas, são normais nos períodos críticos das decadências das culturas, e apontam um facto: o homem *não pode* mais crer no transcendental, mas também não pode permanecer na descrença, e, por isso, procura uma conciliação entre o ímpeto de crer e a falta de ressonância das crenças antigas, criando formas híbridas, viciosas sem dúvida, que não resolvem a sua crise, mas, ao contrário, agravam-na ainda mais.

Pode-se ver, ademais, que, nessas crenças, o ímpeto cristão é patente. Não podem elas afastar-se da ética do cristianismo, e desejam incorporar-se no campo universal daquela crença, mas restringindo-se a uma região, à do imanente.

No entanto, há em tudo isso uma preparação de retôrno. Ao materialismo desenfreado, tais revivescências que se apregoam de cientistas e não religiosas, são ainda símbolos de um desejo religioso evidente. E elas preparam, quer pensem ou

não, o caminho para o advento das grandes religiões transcendentalistas. Não há, portanto, motivos de um desespêro para muitos crentes, pois tais movimentos não destruirão os avatares religiosos, que volverão outra vez, e com o ímpeto que a história sempre registrou.

Mas tal visão, para muitos optimistas, não nos deve afastar os olhos da realidade crítica em que vivemos, pois, do contrário, estaremos colaborando para fazer perdurar a grande impossibilidade do homem actual: a de não crer mais.

Observem-se ainda outros factos. Procure-se nos movimentos socialistas o que há, ainda, de religiosidade. O amor pregado em favor dos afins ainda está acompanhado do ódio aos adversários. Mas há socialistas que desejam só o amor. E nenhum socialista sincero pode negar que êsse é o seu desejo. São as circunstâncias históricas que obstaculizam a actualização dêsse amor, mas inegàvelmente êle está sempre presente nos seus corações, apesar dos factos e da sua conducta favorecerem uma interpretação diferente. Há ressentidos, odientos entre êles, mas há ainda muito amor. E êsse amor há de dar bons fructos, apesar de muitos duvidarem.

Há, assim, em todos os sectores, ao lado da crise que domina, sementes de uma victória, e a promessa de um equilíbrio, que poderá vir muito mais cedo do que se espera.

Retornemos aos nossos passos. Não cabe desesperar, porque há ainda indícios de um melhor caminho.

Êle existe. Cabe-nos procurá-lo.

* * *

A universalização coactiva que procura realizar o Estado, ou as doutrinas totalistas e as totalitárias de nossa época, têm uma correspondência muito tênue com os movimentos ecumênicos, que surgem na formação das culturas, através das formas religiosas. O *katholon*, o universal, a universalização desejada pelo cristianismo, que deveria realizar com os homens um só rebanho e um só pastor, Cristo, empolgou o mundo ocidental.

Hoje, busca-se também êsse *katholon*, através da universalização coactiva moral ou violenta, das idéias ou do Estado, sem que se possa, na verdade, obter o mesmo poder de unificação que o cristianismo realizou, pela simples razão de que, neste, havia um tender para o transcendental, e a unidade tensional da sociedade humana ocidental realizava-se pela actualização de uma espécie superior, enquanto nos movimentos modernos, há a actualização apenas de uma espécie imanente, que é a *congregatio*, a congregação das partes mecânicamente dispostas, o que oferece uma unidade precária, como vimos no fascismo, e em outros movimentos de nossos dias.

Portanto, o caminho seguido para a síncrise, até agora usado, não oferece soluções perenes (de per — e *annus*, através dos anos), mas, apenas, movimentos intensistamente fortes, porém, de rápida duração. Basta que passemos os olhos pela história dos movimentos sociais e das diversas crenças religiosas, surgidas nesses dois últimos séculos, para sentirmos, de modo evidente, a fraqueza de tais soluções, que são eminentemente sincríticas.

Uma solução, dentro da imanência, será sempre frágil, mesmo quando assistida de uma dose mística poderosa, pois é preciso que se considerem bem os aspectos que esta apresenta.

Podemos dizer que há sempre uma mística social, quando os homens aceitam um mesmo símbolo, em cujo simbolizado, isto é, no seu referido, êles comungam. A mística hitlerista fundava-se na comunhão aceita e vivida pelo povo alemão da superioridade da raça germânica. O hitlerismo, de qualquer modo, usando seus símbolos, tocava fundo na alma dos alemães. Se, como símbolo, *pereceu*, o conteúdo místico não desapareceu daquele povo, e o movimento actual que se verifica na Alemanha, que busca "realizar cada vez mais o melhor", é ainda uma modal afirmativa da convicção da superioridade racial.

Ninguém, com sã justiça, pode negar aos alemães os seus ideais, e é preferível que o conteúdo místico tome o rumo actual,

do que reviver outra vez as manifestações guerreiras do germanismo, que, na verdade, não se podem atribuir apenas a essa emergência, mas também aos agravamentos que a predisponência contribuiu, pois a Alemanha foi um país que chegou tarde, e encontrou o mundo já dividido em zonas de influências pelos imperialistas dos séculos XVIII, XIX e XX.

Não compreender êsse sentido mais profundo do movimento hitlerista, e apenas considerá-lo do ângulo da predisponência, como poderiam fazer materialistas históricos, é uma manifestação não dialéctica de uma visão também não dialéctica do processo histórico da Alemanha.

Já o fascismo italiano não tinha êsse conteúdo místico, e por isso não conseguiu levar o povo italiano a uma atitude tão enérgica, como a que se manifestou no povo alemão, pois as ressonâncias eram muito menores do que naquele.

O cristianismo, em sua forma primitiva, ressoou no Ocidente, onde tomou formas e aspectos da variância histórica dessa região do mundo, porque no Império Romano já se manifestava o cansaço de não-crer. O surto das diversas crenças populares e dos cultos estranhos, trazidos para Roma, predispunham a emergência de uma religiosidade que o cristianismo consubstanciou.

Dessa forma, uma victória sôbre a crise não pode realizar-se dentro do campo da síncrise, porque mecânica, mas de uma união que só transcendentalmente se pode obter, ou, seja, pela actualização de uma forma que corresponda aos mais profundos conteúdos da alma humana.

As soluções políticas, ou apenas filosóficas, não abrirão caminhos para um novo ressurgir, mas não se pode negar que cooperam predisponentemente para o surto do que é mais profundo.

Uma victória sôbre a crise só pode dar-se para o homem, quando êle realiza o transcendental, quando êle o acha, e, enquanto não o achar, permanecerá, de qualquer forma, imerso na crise, apesar das universalidades coactivas, que são apenas

síncrises que não resolvem os problemas, e preparam, de qualquer forma, o agravamento posterior.

Não se encontrará nenhuma solução, se considerarmos o todo apenas uma soma das partes. E' preciso compreender o Todo como uma transcendência das partes, e que o múltiplo se reúna no Um, pela síntese dos dois extremos de ser, em suas modalidades arquetípicas. A harmonização entre o Múltiplo e o Um, ideal máximo da filosofia, é preciso ser realizado, não só no campo da especulação, mas também no campo concreto da vida social.

Êste é um ideal de concreção. Resta saber apenas se podemos alimentar êsse ideal, e se há possibilidades de realizar essa concreção.

Não há victória sôbre a crise sem atingir êste ponto eminente, e não desejaríamos encerrar nosso trabalho sem oferecer um panorama dessa possibilidade, embora em linhas gerais, pois aqui palmilhamos um terreno tão vasto que encerra todo um programa de actividades futuras, verdadeiro ideal para uma vida.

AS ESTRUCTURAS TENSIONAIS

ADIÇÃO E ESTRUCTURA

A visão estructural, que coordenamos em "Teoria Geral das Tensões", está esparsa na obra de muitos pensadores e corresponde a uma possibilidade de nossa época (1).

As interpretações atomísticas e as somáticas, que surgiram no decorrer da nossa cultura, com suas raízes na filosofia grega, vão sendo, aos poucos, não pròpriamente substituídas, mas, preferimos dizer, completadas e superadas pelas novas idéias, que podemos chamar estructuralistas, que encontram constructores em vários campos do conhecimento humano, sobretudo na física, na química, na biologia e na psicologia.

Não seria difícil procurar precursores dessas idéias no decorrer do processo da filosofia, mas preferimos deixar tal tema para futuros trabalhos.

Podemos dizer, no entanto, que tais idéias de uma visão estructural e esquemática do universo surgem, ora confessas em algumas obras, ora levemente delineadas em debuxos incompletos.

Em nossos dias, a universalização crescente do nosso conhecimento e a construcção do edifício da ciência impelem pensadores a procurarem uma nova compreensão do mundo, que nos liberte de velhas aporias e nos ofereça um novo ponto de partida para futuras investigações.

---

(1) "Teoria Geral das Tensões" que faz parte desta Enciclopédia.

Vemos, assim, delinear-se tal compreensão, imprecisa, mas já afirmadora, na concepção heideggeriana do *ser-no-mundo*, na biologia de Uexküll, e ainda em côres já vivas e em contornos nítidos, na obra de Kofka, Wertheimer, Koehler, Ruyer, Spranger, e sobretudo na de Piaget, sem qualquer desmerecimento aos não citados, mas a cujos trabalhos ainda nos referiremos em oportunas ocasiões.

Considerar o existir como uma mera associação, uma soma de elementos primários e irredutíveis, como o fêz o atomismo filosófico, que se não deve confundir com o atomismo da física actual, o qual procurou explicar os entes pela mera combinação *quantitativa* de seus elementos, representa o resultado, a nosso ver, de séculos de racionalismo e de um cientificismo, levados a extremos, às formas viciosas dos erros e defeitos, já contidos naqueles.

Quando se deu a estructuração do saber religioso em nossa cultura, através dêsse grandioso movimento filosófico que foi a escolástica, tão mal compreendida e interpretada por aquêles que a não estudaram ou não puderam acompanhá-la em suas subtis análises — a tendência ao racionalismo, à valorização da razão, como as tendências intelectualistas, e o idealismo exagerado, já estavam contidas no arcabouço da escolástica, como possibilidades a serem actualizadas, se encontrassem condições predisponentes satisfatórias. Na verdade, tôdas essas posições são productos de uma diácrise das positividades que a escolástica havia concrecionado.

O Romantismo filosófico, com analogia na cultura grega, e poderíamos ainda ir mais longe em procura de suas raízes (que tem características próprias que não devem ser confundidas com o estético), também encontrava na escolástica um ponto de apoio, que permitiria seu desdobramento posterior.

Essa visão de conjunto da escolástica poderia ser analògicamente comparada com outras manifestações do espírito humano.

Assim, por exemplo, como encontramos na arte arcaica grega, dos dórios, os valôres do naturalismo, do idealismo e do patetismo expressionista da época da decadência, não tão acentuadamente na escolástica encontramos todo o pensamento posterior, que os modernos iriam salientar, valorizar por actualizações e virtualizações.

O funccionamento sintético-analítico da razão e o analítico-sintético da intuição, no campo da intelectualidade, permitiram, por valorizações extremadas, que o homem de ciência duvidasse da sua afectividade, e procurasse construir o saber dentro da nitidez, da *evidência* da razão, cujo funccionar "óptico" como vimos em outros trabalhos nossos, levou a essa "compreensão visual", contornada, delimitante, e que repele tudo quanto é obscuro.

Quando já seria de desaconselhar a dicotomização funcional do nosso espírito numa subjectividade-objectividade, apenas intelectual (a tendência *objectiva* da intelectualidade operatória, racionalizante), no entanto, acentuou os aspectos racionalistas deficiências que marcam abismos no corpo do nosso conhecimento.

Era preciso atingir-se a essa fase histórica. Depois dos "devaneios" místicos da chamada idade-média — que tomam na bôca de muitos um sabor pejorativo, por ignorância ou incapacidade de compreendê-los — ante o malôgro do advento do juízo final, tão esperado e vivido naquele período, havia que volver os olhos para êste mundo, que se objectivava com a nitidez de seus contornos e de suas fronteiras, e que os "devaneos fantasmáticos" do misticismo medieval haviam "obscurecido com suas sombras".

Um período de sombras, onde até o sol seria incoerente, era a impressão que causava ao espírito dos humanistas e estudiosos, que apenas actualizavam trevas.

Teria de surgir, como surgiu, e até na própria igreja, um movimento de afastamento daquela visão do mundo, que se estructurou aos poucos através da obra de Tomás de Aquino, Duns Scot, Suarez, etc., através do iluminismo até o racionalismo moderno, cujas raízes já vinham da síntese filosófica do saber do passado grego, tentada por Aristóteles.

Seguindo naturalmente o "ciclo das formas viciosas" (cujos aspectos, fases e conseqüências já estudamos, embora parcialmente), êsse afanar-se da intelectualidade teria de desembocar, como o fêz, graças à valorização de uma linha racionalista, no atomismo filosófico, no associacionismo, no somativo, numa visão quantitativa do mundo.

A outra forma mais ecumênica de ver o mundo, mais concreta, menos abstracta, pareceria, nesse período, aos olhos dos estudiosos, como precisamente o inverso, como supinamente abstracta, supinamente irracional, razão pela qual foi apenas de leve projectada incidentalmente na obra de pensadores dêsse período, para, finalmente, brotar agora com ímpeto, embora sujeita a defeitos naturalmente compreensíveis, e com o perigo de cair em outra unilateralidade, que nós procuramos evitar, através das nossas obras.

Essa concepção, que chamaremos por ora de estructuralista, caracteriza-se pela aceitação do que é tìmidamente sentido em alguns autores, que em outros surge com uma evidência que os assombra, e que, finalmente, é proclamada pelos mais decididos e audazes.

Não é para a posição estructuralista o todo apenas um conjunto de partes agregadas, somadas, adicionadas, que consiste apenas no que está nas partes, como seria a concepção atomista, associacionista, mas, especialmente, *pela peculiaridade, que apresenta a mudança qualitativa, revelada pela totalidade, enquanto tal.*

O axioma clássico de que

O todo é o conjunto das suas partes,

— considerado não totalmente errado, mas incompleto e imperfeito, é substituído por um novo postulado, agora ontológico, por ser aplicado a tôdas as regiões do ser, e que nós o expressaremos por êste princípio, que é o ponto de partida e a tese fundamental da nossa exposição:

O todo é quantitativamente o conjunto das suas partes, mas é qualitativamente diferente delas.

E como se explicaria, dentro da nossa concepção, tal salto qualitativo, pois estamos, nesse postulado, a afirmar que há um salto qualitativo, a incidência, a presença, no todo, de qualidades diferentes das qualidades das partes?

Nesse caso, a estructura nova actualiza algo que não estava patente nas partes.

Vê-se, logo, quão importante se torna aqui o estudo do velho tema e problema da filosofia, que é o de acto e potência, que têm conseqüentemente, de ser examinados sob novos ângulos e aspectos, sem que se desconsiderem as grandes contribuições da filosofia clássica.

E a tal éramos levados por um simples raciocínio: se estão patentes, no todo, tais qualidades, não patentes nas partes, surgiriam elas do nada, o que seria absurdo, ou então estariam em *estado de latência* nas partes, e que, ao se estructuralizarem, se actualizariam no todo (1).

Veríamos que os elementos têm qualidades que se mantêm em estado de "latência", mas que se actualizam quando formam, com outros, uma estructura. Nesse caso, surgir-nos-ia outro problema a ser examinado, além do de acto e potência, que implica saber o porquê da actualização, ora destas qualidades, em tal estructura, e doutras qualidades, quando o elemento incorporado constitui uma estructura nova e totalmente diversa da primeira.

E êsse novo problema consiste em verificar que os elementos, enquanto tais, apresentam tais ou quais qualidades actualizadas, mas que, ao se estructurarem num todo, numa totalidade, ultrapassariam a si mesmos, enquanto tais, para serem outros, sem deixar, no entanto, de ser totalmente o que são.

(1) Em nosso livro "Ontologia e Cosmologia", estudamos, sob novos ângulos, o tema de "acto e potência".

E surgiria aqui o problema da transcendência e da imanência, como também o da identidade e o da diferença.

Não seria difícil fazer ver que a concepção estructuralista nos leva a tanger, outra vez, todos os grandes problemas da filosofia, mas sob novos aspectos, e em novos campos.

O todo apresenta, em sua estructuralização, qualidades diferentes, pois a própria soma, enquanto tal, já é um diferente, como muito bem o mostrou Boutroux.

Não poderíamos, portanto, dar, embora em visão geral, as teses fundamentais da nossa teoria das tensões, sem que precedêssemos o nosso estudo de uma explanação de tais conceitos, fundamentalmente importantes para a boa inteligência do que vamos tratar.

E' fácil ver que, após uma época de predominância transcendentalista, como foi a da filosofia clássica, até, e inclusive, a escolástica, sucedeu um movimento imanentista, que atingiu seu auge nos princípios do século XIX até os nossos dias, onde outra vez o transcendentalismo se oferece como tema e problema a exigir estudos e explicações.

Estamos sujeitos à lei da alternância, lei universal de nosso acontecer cósmico. A uma unilateralidade sucede outra inversa, o que é uma lei da história do pensamento humano.

Mas dá-se aqui outro aspecto, que não poderemos deixar de salientar. E' que podemos superar essa própria lei, que sempre indica uma sucessão. Para considerá-la contemporâneamente, e tal nos obrigaria a construir uma dialéctica antinomista, trágica até certo ponto, por aceitar a constante presença dos vectores inversos, irredutíveis sempre, necessários ambos para a compreensão da totalidade, como tivemos ocasião de mostrar em nossa "Lógica e Dialéctica".

Por essa razão, tivemos de construir uma metodologia nova que fôsse capaz de nos servir de veículo hábil para dar uma nova ordem pensamental, com a construcção de novos esquemas, através do imenso caos de idéias e de factos.

A decadialéctica, trabalhando com seus dez campos antinômicos, e a pentadialéctica, com cinco planos, como método de análise, a dialéctica simbólica, como método apofântico e epifânico, na busca dos *logoi* analogantes, que analogam os factos, e, afinal, o Logos supremo, subordinados aos quatro tempos do conhecimento, oferecem-nos a possibilidade de construir uma lógica existencial dialéctica dos conjuntos, uma *lógica concreta*, e dar-nos, assim, uma nova visão, livre de unilateralidades, de imprevisíveis conseqüências.

Não podemos estudar a "teoria geral das tensões", neste livro, mas vamos apenas abordar certos pontos que nos podem auxiliar para a melhor compreensão da Filosofia da Crise.

TRANSCENDÊNCIA E IMANÊNCIA

A filosofia escolástica, colocando-se nos ensinamentos aristotélicos, considerava *actio inmanens* (de *manere*, manar *in*, em; daí *permanens*, permanente), acções que permaneciam no próprio sujeito que as executava; e *actio transiens*, a que sai do sujeito para exercer-se sôbre outra coisa, ou, melhor, a que passa do sujeito para exercer-se sôbre outro.

Santo Agostinho falava na acção da alma sair de si mesma, de "transcender a si mesma". Nesse sentido, transcender seria sair de si mesmo, sair do que é, e dirigir-se para o que não é.

Apesar das diversas acepções que teve o têrmo, posteriormente, na filosofia, ficou sempre, pelo menos, a nota de que transcender seria um sair de si mesmo, um ir além de si mesmo, uma acção transitiva.

Embora analògicamente se possa exemplificar com a acção realizada no espaço, transcender passou para os filósofos a ter um sentido e um valor diferentes, como passagem de uma ordem para outra, hieràrquicamente superior ou não, e aqui as discussões são variadas, mas, de qualquer forma, um ir além de si mesmo, o que levou a aceitar a possibilidade de dar-se um mundo transcendente, o mundo para o qual transitaria o sujeito na sua acção, para Deus, por exemplo.

Tais afirmativas geraram conseqüentemente grandes polêmicas e diversas atitudes na filosofia, quer afirmativas dessa

transcendência, como as das diversas posições religiosas, quer negativas, como a de Spinoza, que transformou Deus em imanência, e não em transcendência.

Em face das disputas, surgiram diversas maneiras de considerar a transcendência, até chegarmos ao racionalismo moderno, que a nega simplesmente devido à irracionalidade que apresenta.

Aceitar a transcendência do ser seria admitir mais do que é, mais do que racionalmente é compreendido.

Para ser entendida, exigir-se-ia fôsse a transcendência compreendida em tôda a sua extensão, atribuída e afirmada em tôda a realidade, e não só numa região, como na espiritual, por exemplo.

O racionalismo moderno é imanentista, devido à valorização da acção identificadora da razão, como já o estudamos em "Filosofia e Cosmovisão".

Antes de realizarmos a nossa análise, vejamos como a consideram na filosofia mais actual. Jean Wahl atribui quatro significados da transcendência para Heidegger:

1) a transcendência da existência sôbre o nada;
2) a transcendência do existente quanto ao mundo;
3) a transcendência do mundo quanto ao existente;
4) a transcendência do existente em relação a si mesmo.

Fritz Heinemann distingue três transcendências:

1) um transcender para a generalidade, na esfera do objecto (por exemplo, para a idéia da unidade da ciência);
2) um transcender para a particularidade e carácter concreto do "eu mesmo" da existência;
3) um transcender para o absoluto numa metafísica que, contudo, não está já referida a uma "consciência em geral", mas à alma individual histórica, e pode conduzir só a um conhecimento simbólico.

Todo transcender, como produzir-se, pode ser sintetizado em três momentos: o que transcende, o acto de transcender, e o para o qual transcende. E *êsse para o que* tanto podem ser valôres, esferas, Deus, etc.

Colocado o tema da transcendência e da imanência, neste ponto, podemos agora examiná-lo dialècticamente.

A visão da mutabilidade das coisas, o devir, levaria o homem naturalmente a conceituar a acção de transitividade de um estado para outro, de algo que se eleva de si mesmo para situações superiores ou inferiores, que passa de uma situação para outra.

A mutação meramente espacial permitiu formar, com o tempo, um esquema da transferência, do passar, do transitar meramente espacial. Mas, o passar para situações valorativamente superiores, daria um novo esquema, que permitiria construir um transitar diferente, um transitar, que é um passar além de si mesmo, um superar-se. Daí, por despojamento de tôda facticidade, construir-se um esquema eidético de transcendência pura foi uma realização do espírito, que já implicava um pensamento especulativo mais elevado.

O conceito de imanência, que só poderia surgir ante essa contradicção, ante êsse distinguir-se da transitividade, implica a afirmação de conter em si as coisas, imanentemente, suas possibilidades, mas tais, ao se actualizarem, ao passarem de meras possibilidades, levaria, como levou, a conceituar a transcendência como uma possibilidade sempre actual nas coisas.

A transcendência seria como um despertar de possibilidades adormecidas, e foi considerando dêsse modo que se disse, e se pode ainda dizer, que todo ser é transcender, porque em todo ser há sempre um actualizar-se constante, que é acção transcendente, que o leva de um estado para outro.

Colocado o transcendente nestes têrmos, a posição dialéctica, que aceita também um devir constante, não poderia deixar de preocupar-se com ela, pois se permanecesse na posição imanentista, tenderia a cair no estaticismo racionalista, e a não

compreender mais, de modo profundo, e também claro, o próprio devir, que é um transcender.

Um pouco de história nos aclarará tão importante problema.

Lembremo-nos da polêmica entre efesinos e parmenídicos, e da tentativa sintetizadora de Demócrito, que buscou por todos os meios reduzir as transcendências ao imanentismo dos seus átomos, solução extraordinária, inteligente, que já fôra tentada, e com maior profundidade ainda, por filósofos hindus e por Moscos, êste quatro séculos antes de Demócrito, e outros orientais (1).

Nos séculos XVIII e XIX, o imanentismo encontrou elementos novos a seu favor, sobretudo graças à obra dos naturalistas (Darwin entre êles), que reduziam (acção preferente da razão) o transcendente ao imanente.

Mas tôdas essas tentativas de imanentismo acabaram por gerar transcendências matemáticas, transcendências na física, com complexos tempo-espaciais, hiper-espaços, poli-dimensionalidades, etc., como uma vingança do transcendentalismo esquecido ante as tentativas exageradas do imanentismo.

As tendências imanentistas do psicologismo, o qual reduziria a actividade humana à psique, e as do biologismo, que já explicaria esta pela biologia, e as do materialismo, que acabava por explicar a transcendência da biologia pela imanência do físico-químico, acabaram por levar à compreensão da irredutibilidade dessas esferas.

E por que tudo isso? Eis a lei da alternância actuando, mais uma vez, no que chamamos de "efêmero das posições adversas na filosofia". Ao actualizarem os argumentos a favor desta ou daquela posição, tende-se naturalmente a virtualizar

(1) Naturalmente tais palavras soarão estranhas aos que julgam que só houve filosofia na Grécia, onde ela nasceu, segundo as pegadas ingênuas da concepção primária, que se tinha das culturas, no decorrer dos séculos XVIII e XIX. Quanto aos que assim julgam, apenas poderíamos aconselhá-los que procurassem debruçar-se sôbre o pensamento filosófico dêsses povos, onde encontrariam "novas" sugestões para velhos problemas.

os aspectos adversos, contrários, opostos, porque, desde que trabalhamos apenas com a Lógica Formal, sem a compreensão dialéctica, todo pensamento tenderá a essas unilateralidades, criadoras de situações aporéticas, ou de antinomias no sentido kantiano.

Tôda tendência, apenas identificadora, é abstractista, formalista, e escamoteia, fatalmente, os aspectos opostos. A razão, em sua fase unilateral, que se estructura no arquitetônico da Lógica Formal, tende à identificação, pela simples razão que sua assimilação esquemática só se pode dar através do que se repete, do que se generaliza.

Aos olhos de um racionalismo extremado, o físico aparece muito mais sólido que o biológico e, êste, olhado do seu ângulo, mais sólido que o psíquico. Daí considerarem o biológico como mero accidente do físico-químico, epifenômeno como o estampilham, e o psíquico como mero epifenômeno, por sua vez, do biológico.

Todo o tradicionalismo escolástico levava ao transcendentalismo.

A época científica só poderia levar ao exagêro oposto, adverso, do imanentismo, e daí a tôdas as formas viciosas, como também as conheceu a escolástica, através das formas viciosas do transcendentalismo. E todo o racionalismo, que já surgia vibrantemente na escolástica, tomou, nesse período de imanentização, sua forma mais enérgica.

Vejamos, por exemplo, o princípio ontológico de identidade, fundamento do racionalismo. A é A e não pode ser não-A, ou cada coisa é o que é, na frase de Leibnitz. Que é êsse princípio senão a maior afirmação da imanência? Se A é A, não é nada mais que A, o que se diz de A esgota A.

Como poderia A então transcender? Se há transcendência, A deixaria de ser exclusivamente A (1).

(1) O Ser Supremo é transcendente ao seu finito, mas imanente a si mesmo. Como tal apenas é. O ser finito, que é imanente, transcende a si mesmo. O princípio ontológico de identidade é absolutamente válido no primeiro caso. No segundo, deve ter uma formulação dialéctica, como vimos em "Lógica e Dialéctica".

A transcendência realizaria algo além de A.

Mas, para Hegel, repugna essa imanência; um devir não pode consistir apenas numa sucessão de imanências, mas sim num transcender. Repele, por isso, o princípio de identidade.

Parmênides afirmava na sua identificação do ser a absoluta imanência, que Heráclito, com o fluir das coisas, contrariava por um eterno transcender do existir. A luta entre a razão e o ser está aqui patente. O existir rejeita, com o devir, a razão identificadora por excelência.

No entanto, uma análise noológica, como a que temos feito em nossos livros, mostra-nos o sentido originário e funcional da razão, e que esta não pode absorver tôda a possibilidade cognoscente, pois, se é hábil para conhecer, não é exclusiva, mas apenas auxiliar de uma visão dialéctica mais global e ampla. O espírito humano não é apenas racionalidade, como julgariam os racionalistas, nem mera intelectualidade como o julgam os intelectualistas, mas também afectividade, e intuição estética, mística, apofântica e epifânica. E uma visão dialéctica nos mostra que podemos alcançar uma visão mais concreta da realidade.

Uma visão do universo, como *produto,* leva-nos a considerá-lo como imanente, mas visto do ângulo dinâmico do seu *produzir-se,* êle se nos aparece como transcendência.

Podemos ver a água como um mero produto da combinação do hidrogênio e do oxigênio, e vê-la-emos imanente nesses elementos, mas se notarmos que ela actualiza virtualidades, que estavam em potência no hidrogênio e no oxigênio, veremos, nela, um transcender do oxigênio e do hidrogênio. Pode a razão dizer que água é apenas H2O, mas dirá apenas a quantitatividade que ela apresenta, e não o salto qualitativo que ela realiza.

O princípio ontológico de identidade, mal compreendido, precipitou, pelos excessos racionalistas, a imanentização identificadora, a ponto de se considerar o efeito como imanente à causa, apenas igual a esta, o que colocou a filosofia na posição substancialista geradora de aporias.

A essa ditadura imanentista opôs-se, com o romantismo filosófico sobretudo, um novo transcendentalismo, embora as peias do imanentismo ainda dominem, e impeçam renovações mais profundas (1).

Examinemos a identidade em face da transcendência e da imanência.

A identidade pode ser considerada:

a) no espaço (como simultaneidade), na homogeneidade;

b) no tempo (como sucessão), na permanência, na estabilidade.

No segundo caso, pareceria a identidade imanente a si mesma, não se transcendendo; mas, na verdade, algo nela se muda, transcende. Tôda filosofia da identidade, desde Parmênides, ou desde a interpretação que dêle se faz tende a aceitar a absoluta imanência, e termina por negar a transcendência por irracional, o que a leva ao mais perfeito mecanicismo, por imanentizar totalmente a realidade, através do princípio de causalidade, quando identifica a causa com o efeito.

A aceitação da identidade leva a imanentizar fatalmente, e daí a tornar irracional a transcendência.

Não surgiu o atomismo filosófico com o intuito de imanentizar a realidade e de identificar o átomo que, cientìficamente, teve de ser desdobrado em modalidades que o transcendem?

E não é levado o cientista, por sua vez, a procurar o átomo do átomo científico, o átomo filosófico, que há de ser a última identidade e a última imanência?

Não foi tôda a filosofia da identidade e da imanência, ante o ataque da filosofia romântica, genuìnamente transcendentalista, apesar de nem sempre transparecer como tal, completamente falha até aqui, e sem esperanças de o deixar de ser?

---

(1) *Formalmente,* há identidade nos sêres, embora *materialmente* estejam em devir, actualizando possibilidades, que os tornam constantemente distintos do que *foram,* sem deixar de *serem* o que *formalmente são.*

E não tem sido essa marcha racional da identidade e da imanência um despojar de tôdas as heterogeneidades até chegar ao vazio, ao nada, última diligência da razão, diligência acósmica, aniquiladora?

Tôda a eficacidade do ser e todo ímpeto do existir não afirmam a transcendência?

As análises dialécticas, que já tivemos ocasião de fazer, levam-nos a uma posição diferente dos unilateralismos dos imanentistas e dos transcendentalistas.

Partamos de que a "matéria", que compõe a esfera físico-química está presente no biológico, como no psíquico. Não o negamos. Até aí o imanentismo está certo. Mas há de se convir que o conjunto de coordenação de uma esfera para outra é profundamente diferente, isto é, a legalidade é outra, e é essa legalidade que distingue uma esfera de outra.

Todo o existir finito é trans-imanente, pois há um passar constante de uma ordem tensional para outra, por um actualizar de potências latentes em novos actos (1).

Podemos identificar tudo enquanto olhemos quantitativamente, como produto, mas compreenderemos as diferenças e o transcender quando o vejamos em seu eterno produzir-se.

Iremos, com o decorrer do tempo, mais longe nesse transcender, que não nega nem exclui a transcendência, mas que a coloca na concreção "transcendência-imanência".

Mas, para tanto, precisamos analisar outros temas que nos darão os elementos imprescindíveis para uma compreensão, dentro do âmbito da crise, da contribuição que oferece, neste sector, a "Teoria Geral das Tensões", por nós estructurada.

---

(1) O surgimento de um novo ser não é apenas produto da actualização de possibilidades das partes componentes. Há um temporalizar-se da forma, que não se pode considerar apenas latente. Há aqui uma *causa transcendental*, que é tema de estudos e justificação da "Teoria Geral das Tensões". Surge aí uma nova tensão.

CRÍTICA DA TEORIA ESTRUCTURALISTA (GESTALT) DO ÂNGULO DAS TENSÕES

"Forma significa um conjunto isolado", define Koehler, um dos mais famosos estructuralistas.

Sôbre o conceito campo, diz o mesmo autor: "Onde se distribui e por si mesmo se ordena dinâmicamente um accidente, segundo a constelação da condição dada para a totalidade de seu campo, ali existe um caso que cai dentro do domínio da psicologia da forma".

Vejamos agora Wertheimer: "Formas são conjuntos, cuja conduta não se determina pela conduta de seus elementos individuais, mas pela natureza interna do conjunto".

Wertheimer mostra-nos a diferença entre *soma* e *forma* (Gestalt). Na soma, podemos retirar uma a uma as suas partes, sem que as restantes se alterem. Numa forma, a retirada das partes que a compõem, e só destas, alterá-la-ia. Temos aqui, bem claro, o que distingue uma tensão, em nosso sentido, de uma mera soma.

Kofka, cuja definição se aproxima da de Koehler, acrescenta um elemento novo, quando diz: "O processo que conduz à forma é organização". A organização é o que se opõe diametralmente à distribuição ocasional, neste caso, porque organizar é dar uma ordem, portanto já há intencionalidade.

Prosseguindo nesse sentido, temos a definição de Matthaei: "Na relação do agregado de uma forma, determina-se o todo e suas partes recìprocamente; as partes acham-se unidas em

forma totalmente dependentes umas de outras; e imprimem ao todo a sua estructura.

A definição esquece, no entanto, a influência que, por sua vez, o todo exerce sôbre a parte, cuja interactuação se manifesta no processo tensional.

Já Petermann reduz a forma à percepção, quando diz: "que é a totalidade das partes, dentro da totalidade de nosso campo de percepção". Aqui, a tensão perceptiva, que é sempre englobante e esquemática, está realmente bem captada, mas apenas revela a tensão do ângulo do cognoscente, o que é uma acepção certa, mas parcial.

Sanders vai visualizá-las do ângulo da consciência. Daí dizer "que são totalidades de partes da totalidade da consciência com os caracteres de particularidade dos membros".
Salienta, assim, a influência dos caracteres das partes sôbre a totalidade, esquecendo que, na totalidade tensional, há emergência de caracteres das partes que, nestas, enquanto tais, estavam virtualizados, e que se actualizam quando formam um todo tensional.

Vemos, assim, que todos os que se colocam na posição gestaltista afastam-se da concepção atomista, e captam as características das tensões, que são acentuadas, umas, por uns, e outras, por outros, sem que, no entanto, conheçamos entre os gestaltistas uma visão mais ampla, como a oferecida em nossos postulados tensionais ("Teoria Geral das Tensões").

A concepção gestaltista (da forma) tenta explicar a ordem, tanto no mundo orgânico, como no inorgânico, segundo estructuras, revelando, em contraposição aos psicólogos clássicos, de pensamento estático, um pensamento dinâmico, ao captar essas estructuras dinâmicamente.

Por isso, é a Gestalttheorie um dos mais importantes movimentos que se processaram nos nossos tempos para a construcção de uma teoria tensional, que nos permita ver o mundo sob ângulos do conhecimento que já expusemos: um conhecimento *estático*, um conhecimento *cinemático*, um conhecimento

dinâmico, que nos permita construir uma visão tensional, que busca o quarto conhecimento sintetizador, que é o conhecimento *concreto-global*, sem necessidade de rejeitarmos o que de grande se realizou nos campos do conhecimento, como também sem necessitar desmerecer os esforços de todos os grandes filósofos, cientistas e estudiosos, de quaisquer matizes, que contribuiram, uns mais, outros menos, para a construcção da nossa concepção.

Não procuramos originalidade nos elementos componentes, mas apenas a originalidade da construcção, embora os elementos já estivessem dados.

E Kofka nos revela êsse sentido amplo que a Gestalttheorie toma, e terá de tomar, transformando-se, em nós, com a cooperação de outros estudos, numa concepção nova do mundo.

Afirmava Kofka que a "psicologia da Gestalt intenta trazer explicações para os mais complexos processos, para aquêles que criam a civilização mediante conceitos, que são aplicáveis a processos mais simples, quer dizer, os movimentos dos eléctrons e prótons num átomo simples, sem destruir, no mínimo que seja, a diferença entre ambos processos".

A Gestalttheorie tem uma tendência unitária, e funda as suas bases nas formas da física, como nos salienta Koehler, quando salienta o isoformismo, que dá um certo paralelismo entre o físico e o psíquico. No entanto Koehler, não reduzindo naturalmente o psíquico ao físico, mas apenas evidenciando o paralelismo e a analogia, não o coloca também hieràrquicamente inferior, o que o afasta das posições psicologistas (1).

Na exposição da concepção tensional, que fizemos em linhas gerais, encontram-se diversos elementos, que muito nos auxiliam para que apontemos um caminho que, pelo menos, nos leve a visualizar o problema da crise sob novos aspectos, per-

---

(1) Contudo, queremos ressaltar desde já, que há pontos de convergência como os há de divergência com a Gestalttheorie e a nossa, o exporemos na "Teoria Geral das Tensões", salientando aí os aspectos que nos levam a uma ou outra posição.

mitindo-nos, sem querer escamoteá-la, por que é ela de todo o nosso existir, possamos vencê-la, subjugá-la a nosso favor, sem necessidade de empenharmo-nos mais em rumos, que, em vez de superá-la, mais a agravam.

Vimos que a totalidade, tomada como unidade, apresenta aspectos novos, heterogêneos.

Podemos considerar sintèticamente uma unidade desta maneira:

Unidade de simplicidade e unidade de composição.

Há unidade de simplicidade, quando se dá o surgimento de uma substância. Neste caso, não há apenas o conjunto das partes, quantitativamente consideradas, mas estas estão virtualizadas para surgir um todo qualitativamente diferente, sob o ângulo específico. A água, sendo uma composição de oxigênio e hidrogênio, não forma a mesma unidade que uma liga metálica, porque há, nela, a emergência de uma nova substância, *água*, que se distingue especìficamente dos elementos que a compõem. A água tem propriedades, peculiaridades que são dela e não pode ser reduzida a apenas uma composição de hidrogênio e oxigênio.

No caso contrário, temos uma unidade de composição. Essas unidades permitem ainda distinções outras que só interessariam ao campo da Ontologia.

Para o estudo que ora fazemos, basta-nos apenas salientar esta diferença capital entre uma e outra espécie de unidade.

Quando há o surgimento de uma nova substância, com outra *forma*, conseqüentemente estamos em face de uma tensão que surge, de uma unidade de simplicidade, pois as partes de água são ainda água. Se a reduzirmos ao hidrogênio e ao oxigênio, teremos realizado uma *corrupção* da água e não uma mera separação de suas partes. Há um mínimo em que a água é água, após o qual deixará de ser água para ser os elementos

que a compõem. Mas, atingido êste ponto e ultrapassado, não teremos mais água, e sim os elementos (1).

A água, enquanto tal, é uma tensão especìficamente diferente dos elementos que a compõem materialmente. A água tem a sua forma, na linguagem aristotélica, ou o seu *arithmós* na linguagem pitagórica. De qualquer modo, a água é uma tensão, com sua coerência e sua estructura própria, que revela uma lei de proporcionalidade intrínseca.

A totalidade revela um grau de coesão que se pode estabelecer fìsicamente, como a de uma massa de barro. Mas há totalidades que a coesão nos denuncia, uma coerência (de *cum haerens*, do verbo *haerio*, unir, juntar firmemente) tão grande, em que as partes, como tais, estão virtualizadas no todo, que é actualmente diferente das duas partes, como no caso da água, em que hidrogênio e oxigênio virtualizam-se parcialmente, para surgir a actualidade daquela.

Na geração, mostrava-nos Aristóteles, há o surgimento de um novo ser, com uma forma, outra que as das partes componentes. Na tensão, como a entendemos, há o surgimento de uma nova forma, ou, melhor, as partes são formadas por uma lei de proporcionalidade intrínseca, segundo um certo número (arithmós), que a torna outra que as partes. O todo é assim sempre diferente de suas partes, porque um todo, até matemàticamente considerado, não é apenas o resultado dêsses factôres, pois 12 não é apenas a soma de 7 e 5, como já o sentia Kant.

E' mais fácil perceber a tensão nos sêres vivos, embora também na esfera física os captemos, como já nos mostrava Aristóteles.

No campo da astronomia, o nosso sistema solar é um grande esquema astronômico, com a sua lei de proporcionalidade

---

(1) Esta mutação, que é especìficamente a geração, é examinada em "Aristóteles e as Mutações", onde expomos, além do texto aristotélico da "Geração e da Corrupção das Coisas Físicas", as contribuições que a ciência actual nos oferece.

intrínseca, que não só regula a forma dos planêtas, mas também a forma de todo o sistema. Não se pode deixar de reconhecer que o sistema solar, considerado em si, é algo diferente das partes componentes, não só no aspecto formal, mas também no aspecto material, porque os corpos celestes, que o compõem, sofrem influências uns dos outros, as quais permitem mutações dos elementos físico-químicos, que os constituem, mutações estas que são actualizações de possibilidades, oriundas da emergência dêsses corpos, mas condicionadas pela predisponência do sistema solar.

Não é uma mera criação, portanto, do nosso espírito, afirmar a realidade da tensão que constitui o esquema do sistema solar, pois êste, como uma totalidade, é diferente das suas partes, que nêle estão virtualizadas em certos aspectos, como o hidrogênio e o oxigênio, enquanto tais, estão virtualizados na água, que é a actualidade de uma forma diferente de as formas das partes que a compõem.

Essa conquista da filosofia moderna não é pròpriamente uma novidade, senão para aquêles que não tiveram o tempo ou o cuidado de melhor estudar a obra aristotélica, e podíamos dizer, ademais, de autores e de pensamentos filosóficos anteriores aos gregos, nos quais já se esboçavam, de modo suficientemente claro, as idéias fundamentais do que chamamos de "concepção tensional", que é por nós preconizada.

Essa concepção, que não poderia ser exposta nesta obra, por exigir estudos pormenorizados, é uma síntese de muitas das conquistas da filosofia moderna, que fizeram ressurgir pontos já expostos por pensadores que nos antecederam.

Mas a concepção tensional, pela sua metodologia, pelo acúmulo de exemplos, e pelo estudo que empreende dos nexos que realizam a *collatio* das diversas estructuras tensionais, reúne, num corpo de doutrina, as grandes contribuições dispersas nas obras de autores eminentes.

Para a filosofia da crise, a concepção tensional já nos aponta o caminho de uma solução, porque o todo, tensionalmente considerado, não é apenas uma síncrise das suas partes, mas uma verdadeira transfiguração, já que revela um salto qualitativo, cujas características são por nós examinadas em obra especial.

Ademais, se percorrermos os olhos no sector, por exemplo, da astronomia, verificamos que o sistema solar, que aparentemente revela uma total autonomia, está, no entanto, entrosado na ordem cósmica, não lhe sendo, portanto, indiferente a actuação de outros sistemas, que, com o nosso, constituem uma verdadeira constelação de estructuras tensionais.

Se olharmos para o campo social, verificaremos fàcilmente que a tensão formada por um casal humano se estructura na tensão de uma família, como esta, por sua vez, se estructura, como parte, na tensão de um grupo social.

Dêste modo, vê-se, embora em linhas gerais, que há sempre a presença da crise que se manifesta nos seus processos diacríticos e sincríticos, mas também um constante transcender, quando surgem as diversas estructurações tensionais.

Quando estabelecíamos, de maneira acentuada, a crise instalada em todo o existir finito, estávamos apenas apontando uma realidade, cuja concreção ainda se separava, ainda era diacrítica, ainda era abstracta, e não nos apontava as estructurações tensionais, que já nos mostram uma victória sôbre a crise, pois não podemos reduzi-las apenas à síncrise ou à diácrise. Não podemos reduzir à diácrise, quando as partes de um todo se separam, porque, nesse momento, elas que, no todo, estavam de algum modo virtualizadas, ao se separarem, actualizam-se formalmente.

Na síncrise, os elementos componentes, ao se reunirem, não formam apenas um aglomerado, uma agregação, mas dão lugar ao surgimento de uma forma diferente das partes, pois estas, na totalidade, virtualizam-se de algum modo, enquanto tais, para actualizarem-se como partes de uma totalidade, formalmente diferente.

Vê-se, assim, que a diácrise e a síncrise são apenas fases de um processo tensional, pois o surgimento de uma tensão, seja de que espécie fôr, não se reduz a uma e a outra. Uma visão, portanto, concreta da nossa realidade cósmica revela-nos que, ao mesmo tempo que vivemos a crise, conhecemos victórias sôbre ela, embora não uma victória definitiva.

Em suma, somos a crise, vivemos a crise, e superamos a crise.

Esta superação é uma trans-imanência, pois conservando a imanência das partes componentes, ela ainda as ultrapassa pelo surgimento de uma nova forma.

Temos, assim, apresentado, de uma maneira totalmente nova, o verdadeiro conteúdo da *Aufhebung* da dialéctica hegeliana, isto é, superação (*auf*) com conservação (*Hebung*).

A verdadeira síntese hegeliana não é sempre, e apenas, uma síntese da tese e da antítese, mas a *superação* pela síntese (surgimento de uma nova forma), mas conservando as partes componentes, virtualizadas no todo (tese e antítese), isto é, os componentes tèticamente considerados, mas em oposição, harmonizados por uma lei de proporcionalidade intrínseca (forma), conservando, quantitativa e qualitativamente, extensista e intensistamente, as partes em oposição. Ao se porem uma ante a outra, gestam um novo número (*arithmós* pitagórico), que é o novo ser.

Com essa explanação, mostramos que é possível conciliar, pela concepção tensional, positividades filosóficas que pareciam tão extremamente contrárias, como sejam a aristotélica (as relações de matéria e forma), a hegeliana (tese, antítese e síntese) e a pitagórica (as relações de oposição para surgimento dos *arithmoi*).

Estas palavras, que acima dispomos, mostra-nos que possuímos, portanto, instrumentos críticos capazes de nos dar meios para enfrentar a crise.

Todo o limite estabelecido é sempre um apontar para algo que o ultrapassa.

Quando alcançamos o ponto limite de presença de uma qüididade (formalidade), ou seja da proporcionalidade intrínseca das coisas, marcamos, também, um ponto onde começa outra.

Vencer a crise não é destruí-la, porque ela é indestructível, pois é uma invariante da ordem cósmica; vencer a crise é suplantá-la pela trans-imanência, que surge em todo o existir, da qual podemos tomar consciência, e dispondo dos meios, que cabem ao ser humano, como o conhecimento e a vontade, pode êle abrir campo para superações que a transcendem.

E diríamos mais: o homem só é eminentemente homem quando transcende a crise.

Se nós a aceitarmos, e abstractamente a afirmarmos, desprezando a trans-imanência tensional, cairemos no desespêro. Mas o próprio existir dá-nos uma lição de victória. E todo grande pensamento humano foi sempre a captação de uma parte da realidade, e o cosmos foi o nosso grande mestre, pois é através da observação dos factos, que o homem, manejando o pensamento, como acto de pensar, captou os grandes pensamentos que constituem o grande pensamento, que é o Universo.

Aprendamos esta lição: só poderemos vencer a crise se a nossa actividade unitiva buscar uma transcendência. Realizando e compreendendo a trans-imanência, poderemos alcançar um grau mais elevado de transcendência.

ONDE OS DESTINOS HUMANOS
PODEM ENCONTRAR-SE

Ante a História, tomam-se duas atitudes: a dos que consideram que o homem é *apenas* um efeito, e a dos que o consideram uma causa. Em outras palavras: ou nós somos um producto da História ou a História é um producto do homem. Ou somos determinados pelos acontecimentos, ou os determinamos; ou o homem é dirigido pela História ou o homem a dirige.

Qualquer das duas concepções, pelo seu unilateralismo, é abstractista.

Tomado o homem como emergência, os factôres histórico-sociais, que são predisponentes, actuam, permitindo, ou não, actualizações emergentes.

Mas o ser, como emergente, também actua sôbre a predisponência. Os chineses, na sua concepção do Yang e do Yn, compreendiam muito bem a interactuação da determinação-determinabilidade e da determinabilidade-determinação.

O que actua, determinando, é por sua vez determinado pelo que sofre a determinação. Há, assim, activo e passivo, em vectores inversos, entre a emergência e a predisponência. E o homem não escapa a essa lei.

Ante a História, êle a faz e a sofre. Êle determina e é determinado. Aspecto dialéctico que constitui a sua concreção histórica, que, separado, leva a posições abstractivas.

Os que actualizam a determinação humana, e virtualizam a das circunstâncias históricas, tendem a afirmar que ela é um producto do homem, e os que procedem inversamente tendem a afirmações inversas.

Podemos, portanto, partir desta certeza: o homem, se é dirigido pela História, pode também dirigi-la. E, aqui, parafraseando um pensamento positivo da ética kantiana, poderíamos dizer: se pode, êle o deve.

E' da dignidade do homem, portanto, dirigir tanto quanto possível a História. Mas é preciso saber (e, nisso, impõe-se o máximo cuidado) quando realmente êle a dirige, e quando êle é apenas dirigido por ela. O líder, que pensa dirigir o rebanho, na verdade, é por êle dirigido, e segue à frente, porque o rebanho se coloca atrás, e o rebanho o acompanha, porque êle segue o caminho do rebanho. Dêsses tremendos equívocos a História está cheia. Homens pequenos pareceram conductores de povos, quando, na verdade, os grandes conductores são poucos, são raros.

Pode-se, acaso, fazer um paralelo entre um Hitler, subproduto de um impulso de rebanho, com um Moisés, criador de um povo, de uma nação, de uma nova vida?

Os grandes conductores só surgem em momentos propícios da História e, infelizmente, êste não é um dos melhores. Mas, não está tão longe o dia em que surgirá aquêle que há de traçar novos rumos para a humanidade. Êsses rumos não serão originais, porque não há nada de novo sob o céu. Mas, sim, velhos caminhos esquecidos, que hoje nos parecem inviáveis, surgirão não muito longe de nossos dias, os quais nos levarão a uma situação melhor.

A crise, que ora vivemos, avassalando todos os sectores, alcança também os seus limites, porque, quando a corrupção de um ser chega aos seus limites, êle deixa de ser o que é, e surge outro.

E, no momento actual de crise avassalante, somos levados a passos largos a alcançar o limite. Mas quando há corrupção de uma coisa, há, simultâneamente, a geração de outra, e quando uma sociedade se corrompe, ela já traz em si algo que será da nova ordem. Procurar os aspectos positivos que indiciam a nova forma é missão para estudiosos, para aquêles que podem lançar os olhos além do imediatismo da hora presente.

E êstes são sempre, e infelizmente, poucos.

Quando todos têm os olhos voltados apenas para o instante que passa, não toleram, não suportam, os que lhes querem desviar a atenção para as possibilidades futuras. O homem das épocas de decadência, como a nossa, vive apenas o presente. Há épocas em que os homens vivem o passado, mas os que vivem o futuro foram sempre, na História, os menos numerosos e os mais incompreendidos.

Se a humanidade algumas vêzes tolerou os profetas, ela nunca deixou de transparecer o desagrado que êles lhe provocavam. Temos suficientes subsídios históricos para mostrar quão verdadeira é esta nossa afirmativa. Mas tal não impediu que os acontecimentos seguissem os rumos previstos, e se êles foram determinados pelo que sucedia na hora presente, podiam, no entanto, seguir outro rumo, se êsses, que alertam as consciências humanas, tivessem sido melhor compreendidos.

Queremos agora traçar um caminho para nós: saibamos compreender os profetas. Mas tal não quer dizer que apenas abramos os nossos ouvidos às palavras dos que nos apontam os períodos futuros. Se o profetismo é um tema de imensa relevância para a humanidade, exige êle que se aprofundem os estudos filosóficos, que nem todos são capazes de fazer e de seguir. E' fácil a posição dos que negam *in limine* o profetismo. Com isso revelam uma ignorância de um dos temas mais graves e também mais difíceis da filosofia. O que desejamos para a nossa época seria um re-estudo do profetismo, e que se buscassem as mais profundas razões e os nexos mais sólidos que ligam os profetas aos factos da história. Em vez da solução simplista e até certo ponto covarde, de desprezá-los, seria melhor nos demorássemos mais no estudo dêsse tema, que já interessou a grandes e conspícuos pensadores, mas, infelizmente, hoje, quando se vive apenas o momento que passa, parece-nos um longínquo problema, que perdeu a sua total significação.

Como podemos dirigir a História? Se atentarmos bem para o exemplo que nos dá a ciência, veremos que o conheci-

mento, aliando-se à técnica, e estructurando-se numa nova esquemática, permite, de modo cada vez mais eficiente, impedir males que nos poderiam advir, prevenindo conseqüências funestas. Não há necessidade de mostrar exemplos. São êles do conhecimento de todos.

Se alargássemos os nossos estudos, levados com o espírito, não apenas da cátedra, mas genuìnamente vivido, e penetrássemos em todos os sectores do conhecimento humano, que formam o objecto de tantas ciências, e entrosássemos tudo, dentro de uma concepção que inclua e não exclua, que reúna e não separe, que concrecione e não abstractize, poderíamos, então, construir uma ciência nova, que seria a verdadeira ciência da História, a verdadeira Historiologia, isto é, uma ciência teórica e prática, que reuniria o conhecimento à prática, para desbravar novos horizontes, abrir novas possibilidades, obstaculizar processos destructivos e facilitar os constructivos.

O conhecimento foi um meio de alcançarmos a victória sôbre as nossas necessidades e sôbre as nossas deficiências. E, no dia que começarmos a realizar esta verdadeira obra, que seria arquitetônicamente o ápice do conhecimento humano, para o bem do próprio homem, só aí então estará preparado o terreno para o surgimento de uma crença mais robusta, que terá o papel de concrecionar a concepção humana, não só do cosmos, mas também de tôda ordem do ser.

O que podemos fazer é preparar êste terreno.

Quer queiramos, quer não, não somos apenas profetas da catástrofe. O que está morrendo tem de morrer. Seremos também os profetas da ressurreição humana, que há de vir.

Se os nossos peitos ainda não podem pulsar com entusiasmo ante uma nova transcendentalidade (que na verdade seria a mesma transcendentalidade, que surge no conteúdo de tôdas as grandes religiões, porque os símbolos podem variar, por serem polissignificantes, mas não varia o conteúdo, o simbolizado, o eterno referido), dia virá, em que haveremos de encontrar aquêle ponto de ubiquação de tôdas as nossas mais altas esperanças.

E aquela eterna perfeição, que é medida de perfeição de tôdas as coisas, aquêle ponto em que o "onde" e o "quando" se encontram na bela frase de Dante, há de um dia ser novamente encontrado, para que ciência, filosofia e religião se estructuralizem numa grande esquemática, porque os limites de uma são o apontar dos limites das outras.

Há, assim, caminhos para vencer a crise, e tôdas as práticas unitivas, que realizem um salto qualitativo, pela construcção de novas estructuras tensionais, sempre na base da cooperação, são sementes lançadas no caminho da vida, que terminarão, mais cedo ou mais tarde, por dar valiosos frutos.

A pouco e pouco, a visão tensional nos permitirá alcancemos aquela concreção que une os dispersos e guia-os a uma superação. Nesse momento, os corações humanos hão de erguer-se, e novas preces encherão os espaços, porque a esperança reviverá outra vez nos homens.

E essa esperança marcará um ponto de partida para a caminhada de uma humanidade melhor, porque mais unida, mas também mais sublimada, e mais perfeita, pois conhecendo o que nos leva às diácrises e às síncrises, que não resolvem pròpriamente a crise, permitirá que não percamos mais a fonte perene de nossas esperanças, e não abandonemos mais aquêle roteiro, que há de perdurar para gerações futuras, num ideal cada vez mais alto de super-humanidade, que não será uma piedosa mentira, mas uma real e profunda verdade: o caminhar para a perfeição suprema, princípio e fim de tôdas as coisas.

Êsse dia há de raiar, apesar da descrença da nossa hora, que parece obscurecê-lo. O mal não é eterno, porque lhe falta eficácia.

Foi essa a grande certeza que estimulou os corações humanos em tôdas as eras, e é essa certeza que ainda há de afirmar-se dentro de nós.